

**“Outra Terra Dentro da Nossa Terra”:
A Formação de um Sujeito Político em Amílcar Cabral**

Rita Narra Lucas

Dissertação de Mestrado em História Contemporânea

Novembro de 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Contemporânea, realizada sob a orientação científica de José Manuel Viegas Neves*.

* Versão corrigida e melhorada após Defesa Pública a 9 de Janeiro de 2020. O Júri, composto por Pedro Aires Oliveira (Presidente), Manuela Ribeiro Sanches (Arguente), Miguel Cardina (Arguente) e José Neves (Orientador) atribuiu a classificação final de 18 valores por maioria.

*para a minha mãe,
artesã de mundos e rastilhos*

Agradecimentos

A prática historiográfica só faz sentido se for colectiva – e a vida em que se pratica a historiografia, mais ainda – mas a escrita, pelo menos para mim, é um exercício solitário. Os meus agradecimentos são dirigidos a quem me permite que esta seja a única esfera onde me movo menos acompanhada.

Em primeiro lugar, agradecer ao projecto “Amílcar Cabral, da História Política às Políticas da Memória”, do qual fui e sou bolseira. A primeira bolsa que recebi no âmbito deste projecto permitiu-me desenvolver, durante um ano, uma pesquisa com total autonomia. No meio da produtividade e dos algoritmos que cada vez mais regem a academia, há poucos projectos como este. As falhas desta dissertação são exclusivamente minhas, mas os méritos são partilhados e a minha fatia não é seguramente a maior.

Mas um projecto, longe de ser uma entidade etérea, é feito de pessoas e foram elas que o tornaram um espaço de partilha, estímulo e criação conjunta. Nas reuniões mensais onde nos reunimos ao longo dos últimos dois anos, tive o privilégio de discutir o trabalho de investigadores e investigadoras talentosas, que em muito me abriram e dilataram horizontes de pesquisa, e que tiveram a generosidade de discutir o meu. O processo de maturação desta dissertação é indissociável deste espaço de encontro, dos comentários assertivos do Vítor, da Leonor, da Catarina e da Inês; o meu muito obrigada. E do Rui, responsável do projecto, que merece uma palavra de apreço particular: mesmo chamando-lhe ‘patrão’ vezes demais, encontrou sempre tempo e interesse para ler os vários rascunhos desta tese. Toda a minha gratidão, Rui!

Agradecer aos meus dois orientadores, José Neves e Luís Trindade.

O Luís Trindade, na imensa generosidade que lhe adivinhava já quando apenas conhecia o seu trabalho, aceitou a co-orientar esta dissertação. Mesmo em trânsito permanente e com todos os trabalhos que tem a cargo, o Luís teve sempre tempo para comentar as linhas precárias que lhe ia enviando, equilibrando de uma maneira ímpar a assertividade intelectual das suas críticas com palavras de encorajamento. Estou-lhe profundamente grata.

E o José Neves, orientador desta tese. Todos fazemos o exercício de compor uma cronologia para fazer sentido da nossa experiência: na minha, há um antes e um

depois das aulas de teoria da história do Zé. Devo-lhe tão mais do que cabe aqui, que direi apenas que isto sem ele não tinha grande piada.

Agradecer também:

À Joana, a outra metade deste caminho fcsnhiano.

À Joana e à Elisa, o meu bastião de sul a norte.

Ao Miguel, que me levava aos Canários quando não podia mais ver a tese à frente.

À Alice, por todas as vezes que me tentou desencaminhar da clausura académica.

À Ana Ademar e aos nossos Infantes.

À Madalena, à Rebeca, à Teresa, ao Ricardo e ao Pedro, por uma amizade que só é inócua de nome.

Ao Guilherme, por partilhar uma parede comigo e o resto.

À Rita, que me mostra desde que somos pré-adolescentes que as filhas únicas podem ter irmãs.

Ao Gil, companheiro de carteira na licenciatura e de todas as outras horas.

À Mafalda, por se confundir com o 121.

Ao Zé, a minha muralha d'ão.

À Inês, por continuarmos em cima daquela arca.

E agradecer sobretudo:

À Nina, companheira de noites de trabalho desde o tempo dos exames nacionais.

Aos meus avôs, Eusébia, Inês e António, forjados num Alentejo onde a vida acontecia aos ritmos do sol, cuja memória e presença ensinam quotidianamente à neta que a universidade não é a escola mais importante.

À minha mãe e ao meu pai, Inês e Zé Custódio, princípio disto tudo, meus companheiros incansáveis. Aprendo com eles quotidianamente que o apoio e o amor só podem ser incondicionais.

Resumo

“Outra Terra Dentro da Nossa Terra”: A Formação de um Sujeito Político em Amílcar Cabral

Rita Narra Lucas

PALAVRAS-CHAVE: sujeito político, anti-colonialismo, nação, modernidade, história política das ideias, história conceptual

Esta dissertação tem como objecto de estudo a formação de um sujeito político no *discurso* de Amílcar Cabral. Como ferramenta teórica, a categoria de «sujeito político» permite pensar a gestação de abstracções colectivas, tomando os seus imaginários como artefactos históricos. O exercício a que nos propomos aqui é o de mapear os processos discursivos que, em Amílcar Cabral, convergem para a criação do «povo da Guiné e Cabo Verde», dotando-o de um *corpo* e de um *sentido*. No cruzamento entre uma história política das ideias e uma história dos conceitos «cabralianos», tentamos compreender a relação de reciprocidade protagonizado por «projecto político» e «sujeito político», condensada nos contornos que o «povo da Guiné e Cabo Verde» assume.

Abstract

“Another Land Inside Our Land”: The Formation of a Political Study in Amílcar Cabral

Rita Narra Lucas

This dissertation takes as its object of study the formation of a political subject, in Amílcar Cabral's discourse. As a theoretical tool, the category of «political subject» allows us to think about the making of «collective abstractions», taking their imaginaries as historical artifacts. The following exercise consists on mapping the discursive processes that, in Amílcar Cabral, converges for creating the «people of Guinea and Cape Verde», endowing it with a *body* and a *direction*. In the intersection of a political history of ideas and a history of the «cabralian» concepts, we attempt to highlight the relation of reciprocity that «political project» and «political subject» feature, epitomized in the contours that form the «people of Guinea and Cape Verde».

KEYWORDS: political subject, anti-colonialism, nation, modernity, political history of ideas, conceptual history

Índice

Introdução	1
Capítulo I: Coordenadas para um itinerário	6
1.1 - Sujeitos Políticos	6
1.2 - Situar Historiográfico: A emergência da «imaginação», do «discurso» e dos «conceitos» como categorias analíticas e a questão da «subalternidade»	14
1.3 - O discurso de Amílcar Cabral como objecto de estudo.....	19
1.4 - Notas sobre a estrutura	24
Capítulo II: Os processos centrípetos na formação de um sujeito político em Amílcar Cabral	30
2.1 - Povo.....	31
2.2 - Anti-Colonial.....	37
2.2.1 – Dignidade	41
2.2.2 - Dicotomia autóctone/estrangeiro	46
2.3 - Nacional.....	48
2.3.1 – Dissonâncias.....	51
2.3.2 – Ausência	55
2.3.3 - A nação como um vazio denso	57
2.4 - Cultural	63
2.4.1 - Classe na constelação cabraliana	66
2.4.2 - A cultura, um problema de classe	70
2.5 - Instituição de uma «comunidade de situação e destino»	75
Capítulo III: Os processos centrífugos na formação de um sujeito político em Amílcar Cabral	80
3.1 - Afinidades e escalas: apontamentos sobre a dilatação do comum	82
3.1.1 - Depois de 1945: a instituição do Anti-Colonialismo como campo político autónomo.....	85
3.1.2 - Os «Condenados da Terra»	88

3.2 - Viagem da Teoria	92
3.4.1 - Uma reflexão a muitas mãos	93
3.3 - Iluminismo e Anti-Colonialismo	97
3.3.1 - Os «direitos humanos fundamentais» como base epistemológica.....	100
3.3.2 - O «progresso» no imaginário anti-colonial.....	104
3.4 - Marxismo e Anti-Colonialismo	110
Conclusão	118
Fontes e Bibliografia	120
Anexos	127

Introdução

*E o seu sonho, não é de «querer partir»: é de
«Outra Terra dentro da nossa terra».*²

Dá pelo nome de *La Rabbia* e é um filme de 1963. Desafiado por Gastone Ferranti a assinar uma das duas partes que o compõem, Pier Paolo Pasolini procedeu à selecção de um conjunto de imagens que, no seu entender, ilustravam o «espírito dos tempos». Na narrativa que articula os diferentes materiais de arquivo, em larga medida cenos da agitação social e política que então se vive no «Terceiro Mundo», Pasolini afirma que o «mundo» foi confrontado com muito mais «mundo» do que aquele que supunha existir, e que é agora preciso “aceitar que há infinitas vidas que querem, com inocente ferocidade, entrar na nossa realidade”³.

No mesmo ano, a segunda frente da guerra que seria o epílogo do colonialismo português abria-se, com o eclodir da luta armada na Guiné. Na esteira de Angola e antecipando-se a Moçambique, o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) iniciava, a 23 de Janeiro de 1963, as acções de guerrilha a partir da região de Tite.

Pela mesma altura, o quotidiano de uma mulher negra desenrolava-se enquadrado pelos mitos, crenças e práticas que comumente reunimos sob a designação de «cultura». Devota da Escrava Anastácia, figura de culto no Brasil e em África, iniciaria uns anos mais tarde a neta no ritual de sexta-feira: por baixo da imagem de Anastácia, que adornava uma das paredes da sala, colocavam uma vela, uma flor branca, um copo de água limpa e uma tigela de café fresco sem açúcar. As diferentes versões que a vida de Anastácia conhece gravitam em torno do traço idiossincrático das suas representações, uma máscara que lhe cobre a cara e encerra a boca com uma mordança. Mais do que castigo por se ter recusado a ter relações sexuais com o patrão ou dispositivo de prevenção do suicídio⁴, para a avó de Grada Kilomba a máscara de Anastácia era a consequência de ter ousado “falar palavras de emancipação durante a

² Aguinaldo Fonseca, citado em Amílcar Cabral, “Apontamentos sobre poesia cabo verdiana,” in *A Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 29;

³ *La Rabbia*. Realizado por Pier Paolo Pasolini. Roma: Opus Film, 1963;

⁴ Comer terra era uma prática comum entre escravos como forma de suicídio.

escravatura”⁵, história que Grada Kilomba partilhou com o auditório do teatro Maria Matos, em Outubro de 2017⁶.

Os três episódios acima descritos têm narrativas autónomas, mas podem também ser lidos como fragmentos de uma mesma história, uma história que esta tese aspira, em parte, a contar. Foi com inocente ferocidade que os sujeitos políticos anti-coloniais reclamaram as palavras negadas a Anastácia, protagonizando o “maior levantamento jamais vistos dos povos dominados e explorados”⁷. O «povo da Guiné e Cabo Verde» seria um deles. Mas na sublevação das populações colonizadas, que por esses dias sacudia o mundo, podemos também observar a história de um século que, sob o signo do tumulto, foi o palco da recusa dos lugares pré-estabelecidos; e a história de um tumulto que foi propulsionado por uma pluralidade de *novos* «nós», reciprocamente gerados com os novos projectos políticos que faziam a sua aparição na paisagem política contemporânea.

E como se faz um «nós»?

Esta questão foi o ponto de partida do trabalho que começamos agora a apresentar, tendo o «povo da Guiné e Cabo Verde» como caso de estudo. No enalço dos seus processos de formação, debruçar-nos-emos sobre o *discurso* de Amílcar Cabral, procurando sinalizar, mapear e articular os contornos do sujeito político que ganha corpo nos seus escritos.

A escolha de Cabral como interlocutor deste «povo» não é tão óbvia como pode parecer, num primeiro momento. Nele interessou-nos mais o que era convergência do que liderança, tomando o seu discurso como uma plataforma giratória onde diferentes universos políticos estão condensados, o que reverbera, em primeira e última instância, no modo como *imagina* o sujeito político em que se inscreve. No enalço dos seus processos de formação discursivos, esta será também uma história dos conceitos que animam o povo da Guiné e Cabo Verde, investindo-o de sentido.

A nossa proposta interpretativa, de pensar o discurso de Amílcar Cabral à luz da categoria de «sujeito político», começou a ser desenvolvida a partir de um conjunto de

⁵ “Anastácia: a memória da escrava amordaçada”, MAAT – Museu Arte ArquitecturaTecnologia, consultado a 9 de Novembro de 2019, <https://www.maat.pt/pt/noticia/anastacia-memoria-da-escrava-amordacada>;

⁶ Arquivo Teatro Maria Matos, “Grada Kilomba conversa com Carla Fernandes sobre Descolonização,” Postado [11 Dezembro 2017], Youtube Video, <https://www.youtube.com/watch?v=F867eaM2QcY> consultado a 14 de Novembro 2019;

⁷ Kwame Nkrumah, *A África deve unir-se* (Lisboa: Ulmeiro, 1977), 6;

leituras iniciais, divididas em três esferas: discursos de Amílcar Cabral; estudos sobre a sua figura, sobre o PAIGC e a guerra colonial; e bibliografia relacionada com o estudo de processos de subjectivação política, proveniente da história conceptual e da história política das ideias.

Na primeira etapa da análise dos discursos cabralianos, cada texto foi tomado como um universo em si mesmo, num exercício que, ao assinalar passagens que nos pareciam ser já relevantes ou poder vir a sê-lo, pretendeu identificar as suas grandes linhas de força. Ainda que num primeiro momento tenhamos tido a pretensão de ler todos os discursos de Amílcar Cabral, compreendemos cedo que tal seria uma tarefa hercúlea, dado o número de textos a que nos referíamos e a dispersão dos que não figuram nas antologias dedicadas à sua reunião. Ser-nos-ia seguramente impossível afirmar, com um grau de certeza razoável, ter consultado *todos* os discursos de Cabral. Resignamo-nos por isso a afirmar que cobrimos uma parte substancial dos seus discursos, onde figuram os mais célebres – os que provêm da formação de quadros do PAIGC, como *Análise de Alguns Tipos de Resistência, Unidade e Luta* ou *Partir da Nossa Terra. Ser Realistas*⁸, os que versam sobre a questão da «cultura» ou o que leva a Havana à Conferência Tricontinental – e que consideramos possibilitar uma investigação sólida em torno da formação de um sujeito político no discurso cabraliano.

Em paralelo, fomos cotejando a análise dos discursos cabralianos com os de outras figuras do anti-colonialismo, como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Eduardo Mondlane ou Kwame Nkrumah. Na medida em que percepcionavam as suas lutas como parte de um mesmo campo político, localizando-se em diferentes frentes de um combate comum, procurámos identificar transversalidades nos seus discursos e também as suas dinâmicas distintas. No conjunto, configuram o universo das fontes primárias desta dissertação.

A leitura de obras que podemos classificar como da ordem dos «estudos cabralianos»⁹ - Patrick Chabal¹⁰, Mustafah Dada¹¹, Pablo Luke Ehioze Idahosa¹² ou

⁸ Estes dois discursos, “Unidade e Luta” e “Partir da Nossa Terra. Ser realistas”, estão compilados na obra *Alguns Princípios do Partido*.

⁹ Expressão introduzida por José Neves. José Neves, “Ideologia, ciência e povo em Amílcar Cabral,” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.24, nº2 (Abril-Junho 2007): 333-347;

¹⁰ Patrick Chabal, *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983);

¹¹ Mustafah Dhada, *Warriors at Work: How Guinea was Really Set Free* (Boulder: University Press of Colorado, 1993);

Julião Soares Sousa¹³ - auxiliou-nos a enquadrar contextualmente Cabral, ainda que a abordagem desenvolvida aqui seja substancialmente diferente daquelas que encontrámos nestes textos. O quadro teórico que informou esta abordagem foi construído sobretudo a partir da bibliografia geral, em diálogo com obras como *Race, Nation and Class: Ambiguous Identities*, de Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Colonialism in Question – Theory, Knowledge, History*, de Frederick Cooper, *A política dos muitos. Povo, Classes e Multidão*, organizado por Bruno Peixe Dias e José Neves, ou *A Dominação e a Arte da Resistência – Discursos Ocultos*, de James C. Scott.

Após esta primeira fase de leituras, seguiu-se um exercício de leitura conjunta dos discursos cabralianos. Analisando os apontamentos que tínhamos reunido a partir da leitura individual dos seus textos, procedemos a um exercício de identificação dos seus conceitos principais, à luz da noção de «sujeito político», feito em paralelo com o desenvolvimento de categorias analíticas para os inteligir. Feito o levantamento dos conceitos que considerámos estar ao serviço da construção do imaginário do povo da Guiné e Cabo Verde, dedicámo-nos depois a mapear as suas manifestações heterogéneas, procurando compreender como são articulados e dispostos em função de uma ideia de unidade, da qual emerge o «povo da Guiné e Cabo Verde». Este exercício foi ainda informado por uma reflexão *genealógica* em torno da história destes conceitos, que nos permitiu, por um lado, compreender o modo particular como foram apropriados por Amílcar Cabral, e, por outro, integrar Amílcar Cabral e o «povo da Guiné e Cabo Verde» numa história política das ideias mais ampla.

A presente investigação não se baseou na assunção de que este «povo» era pensado como um todo coerente, ou que o devia ter sido. De resto, é raro encontrarmos um sujeito político que o seja, ou cujos contornos não sejam vagos, ambivalentes e até contraditórios em alguns momentos. Pretendeu, sim, apreender os contornos de um imaginário que, fragmentado e disperso, se assumia como o sustentáculo do projecto político que o PAIGC vocalizava, constituído em horizonte de pertença para uma parte considerável das populações guineense e cabo-verdiana. O trabalho que desenvolvemos aqui é uma proposta interpretativa nesse sentido, munindo-se de ferramentas eminentemente teóricas para pensar as dinâmicas colectivas que subjazem à pertença e à

¹² Pablo Luke Idahosa, “Going to the People. Amílcar Cabral’s Materialist Theory and Practice of Culture and Ethnicity,” *Lusotopie*, nº2(2002): 29-58;

¹³ Julião Soares Sousa, *Amílcar Cabral (1924-1973): Vida e Morte de um Revolucionário Africano* (Coimbra: Vega, 2016);

mobilização, só possível a partir de uma leitura de conjunto dedicada a assinalar continuidades que, no universo singular de cada texto, muitas vezes não são observáveis. Uma das virtudes deste exercício pode ser aferida pelo cotejar das conclusões que esta dissertação apresenta com o programa político do PAIGC¹⁴, onde a composição do imaginário político cabraliano permite compreender os caminhos ideológicos que cada medida fixada no programa condensa. A título de exemplo, veremos como o lugar que a «cultura» ocupa no imaginário do povo da Guiné e Cabo Verde é fundamental para compreender o porquê do ponto 4 do programa do PAIGC consagrar as «massas populares» como a “base da mobilização e organização (...) para lutar contra o colonialismo português e o imperialismo”¹⁵.

As próximas páginas darão conta do rumo que a pesquisa tomou, assim enquadrada metodologicamente. O primeiro capítulo será dedicado à exposição do quadro teórico que informou a pesquisa, convocado criticamente as teses historiográficas em que assenta e alguns debates que têm animado a disciplina. Encontraremos também aqui uma reflexão em torno da estrutura escolhida para interpelar o sujeito político em estudo, que divide a análise entre os «processos centrípetos» e os «processos centrífugos» ao serviço da sua formação. Estas duas categorias corresponderão, respectivamente, aos capítulos segundo e terceiro da tese.

O segundo capítulo, debruçando-se assim sobre os processos centrípetos ao serviço da formação do sujeito político em estudo, focar-se-á no conceito de «povo» e na *constelação* de conceitos que o sustenta, cuja disposição e articulação lhe providencia um corpo e o dota de um sentido: será o momento onde noções como as de anti-colonialismo, nação ou cultura serão alvo de uma análise em maior profundidade.

E o terceiro capítulo, dedicando-se aos processos centrífugos de formação de um sujeito político, mapeará as dinâmicas que comumente reconhecemos como «internacionalistas», tomando-as também como espaço de observação das *viagens da teoria* que têm lugar no discurso cabraliano.

¹⁴ Programa disponível no arquivo Casa Comum – Fundação Mário Soares disponível em <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.084> (consultado a 09/11/2019);

¹⁵ Programa disponível no arquivo Casa Comum – Fundação Mário Soares disponível em <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.084> (consultado a 09/11/2019);

Capítulo I: Coordenadas para um Itinerário

A presente dissertação propõe então uma reflexão em torno de processos de subjectivação política, tomando o discurso de Amílcar Cabral, no âmbito da «luta de libertação» da Guiné e de Cabo Verde, como caso de estudo particular. Destinamos este primeiro capítulo ao desenho da malha conceptual que sustentou a pesquisa, numa exposição em que procurámos evidenciar a relação de reciprocidade que objecto de estudo e instrumentos teóricos devem protagonizar – e que, na nossa óptica, se projecta muito para lá do encontro no método. Paradigmática desta postura é a categoria em torno da qual gravita o presente trabalho, a noção de «sujeito político», ao assumir-se simultaneamente como o objecto de estudo desta dissertação e como uma ferramenta conceptual ao serviço da sua análise. Pretendemos assim enfatizar que qualquer investigação em torno de um dado objecto deve ser também uma reflexão sobre a prática historiográfica que a informa, exercício que, por ser subsidiário de um processo eminentemente criativo, deve «desnaturalizar» as suas categorias nucleares e submeter a exame os pressupostos epistemológicos que traz subjacentes.

Para o itinerário que propomos nesta dissertação, as primeiras coordenadas serão dadas na forma de um conjunto de notas sobre o universo conceptual da categoria de sujeito político e os debates historiográficos em que se inscreve. De seguida enunciaremos as razões que nos levaram a considerar o discurso cabraliano como um objecto de estudo válido neste quadro. Concluiremos com uma incursão à estrutura da dissertação, onde estão condensadas as escolhas no momento de interpelar o sujeito político em estudo.

1.1 - Sujeitos Políticos

Dos tratados políticos aos operários sem sono¹⁶, algumas questões parecem emergir como transversais à reflexão político-filosófica. Esquivando-nos a enunciações magnânimes, ao estilo das «grandes questões da História», não queremos com isto afirmar que elas são subsidiárias de um universal previamente dado, mas sim que, dilatando o raio de abrangência de alguns conceitos, podemos encontrar linhas de

¹⁶ Referência a *A Noite dos Proletários*, trabalho onde Jacques Rancière analisa a prática política de operários do século XIX, que roubavam tempo ao sono para se dedicar à leitura, à escrita e à discussão política – actividades para as quais, por princípio, não lhes era reconhecida capacidade. Jacques Rancière, *A Noite dos Proletários: arquivos do sonho operário* (Lisboa: Antígona, 2012);

articulação entre diferentes fenómenos no espaço e no tempo, que nos ajudam a pensar os nossos objectos de estudo particulares.

O engenho do *comum* é, no nosso entender, uma destas questões, na medida em que podemos adscrever a gestação da «afinidade»¹⁷ - ou o seu enigma – a diferentes cronologias e latitudes. O trabalho que desenvolvemos aqui, originado a partir da questão *como se faz um nós?*, inscreve-se nesta esfera, operando “no âmbito de uma «ontologia» do político (...) como modo fundamental do «ser em conjunto» (Sartre) dos homens, como dimensão eminente da «condição humana» (Arendt)”¹⁸. Na sua qualidade de fragmento, esta investigação pretende ser um contributo para o estudo da constituição destes «comuns», a partir do enquadramento que a categoria de sujeito político faz da questão.

Começa por desdobrá-la numa série de outras indagações: o que é uma «afinidade política»? Que processos convergem, e que processos concorrem, para o seu desenvolvimento? Através de que mecanismos se sustenta e se reproduz? O que propulsiona as suas metamorfoses? De onde advém o seu poder de interpelação? Em suma, e para invocar o debate mais vasto do qual participa incontornavelmente, “how [do] people put their thoughts together”¹⁹?

Enquanto forma de colocar a questão da afinidade, a noção de sujeito político é-nos particularmente útil para pensar configurações onde a afinidade surge corporizada numa abstracção colectiva; isto é, onde emerge sob a forma de uma figura una, como é o caso do «povo». O paradoxo que encontramos na génese de fenómenos colectivos deste tipo está condensado na própria expressão que consubstancia a categoria: formada por termos singulares, «sujeito» e «político», ela remete para uma concepção de política eminentemente plural, e do mesmo modo que fenómenos como o «povo» não são apreensíveis pela mera soma das suas partes, também a expressão «sujeito político» só

¹⁷ Na senda de Frederick Cooper, optamos por usar «afinidade» ao invés de termos como «identidade», dado que se toda a forma de identidade é uma forma de afinidade, nem toda a forma de afinidade desemboca necessariamente numa forma de identidade: “This contradictory [of identity] usage leaves us powerless to examine what scholars most need to understand and explain: why some affinities in some contexts give rise to groups with a hard sense of uniqueness and antagonism to other groups, while in other instances people operate via degrees of affinity and connection, live with shades of grey rather than white and black, and form flexible networks rather than bounded groups.” Frederic Cooper, *Colonialism in Question - Theory, Knowledge, History* (Londres: University Press, 2005), 9;

¹⁸ José Gomes André, Bruno Peixe Dias e José Manuel Santos, “Introdução”, in *Teorias Políticas Contemporâneas*, org. José Gomes André, Bruno Peixe Dias e José Manuel Santos (Lisboa: Sistema Solar – Documenta, 2015), 6;

¹⁹ Cooper, *Colonialism in Question*, 11;

pode ser entendida à luz da dinâmica *colectiva* que os seus termos protagonizam²⁰. Propondo pensar um fenómeno colectivo deste tipo como um “uno que é múltiplo”²¹, a tónica é assim colocada nos trânsitos que possibilitam a emergência de uma abstracção colectiva entre «multiplicidade» e «uno».

*É [a unidade que nos interessa considerar no nosso trabalho], na medida em que nós queremos transformar um conjunto diverso de pessoas, num conjunto bem definido, buscando um caminho. E não é, porque aqui não podemos esquecer que dentro desse conjunto há elementos diversos, pelo contrário, o sentido da unidade que vemos no nosso partido é o seguinte: qualquer que sejam as diferenças que existem, é preciso ser um só, em conjunto, para realizar um dado objectivo (...) Unidade é no sentido dinâmico, quer dizer de movimento.*²²

Na busca pelas suas forças propulsoras, a discussão em torno da natureza destas afinidades opõe com frequência os reinos da «agência» e da «imanência», evidenciado diferentes proveniências epistemológicas. No entanto, esta é uma dicotomia que se revela redutora para compreender os discursos em torno da afinidade, na medida em que, não raras vezes, «acção humana» e «essência» não são percepcionadas como mutuamente exclusivas, fazendo concessões de lado a lado – o que são as «leis da história» se não a reificação da história a um ponto em que ela se torna animada ou alguns sujeitos políticos se não *transcendências à escala humana*, haverá algum enunciado “essencialista” que não reserve algum, ainda que muito pouco, livre arbítrio às pessoas que compreende?

A categoria de sujeito político, ao colocar a tónica no político, remete para a matriz *histórica* destes sujeitos ou afinidades, isto é, não reconhece a intervenção de qualquer determinação transcendente na sua gestação e reprodução (quer seja divina,

²⁰ “To answer this question, “what’s a political subject?”, we would need to grasp the precise meaning of the two small words it contains: political and subject. That’s the way philosophical analysis, since Socrates, would proceed. However, at least in this case, the opposite might be true. Hence, instead of asking what’s the political and what’s the subject, I will try to grasp from the very beginning the meaning of the whole: political subject.” David Tarizzo, “What is a Political Subject,” 17, *Instituto de Estudos Críticos*, vol. 1 (2012): disponível em <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0001.001?view=text;rgn=main>;

²¹ Problemática que remete para Paolo Virno, “Multidão e Princípio da Individuação”, in *A Política dos Muitos: Povo, Classes, Multidão*, org. Bruno Peixe Dias e José Neves (Lisboa: Tinta-da-China, 2010), 393-405;

²² Amílcar Cabral, *Alguns Princípios do Partido* (Lisboa: Seara Nova, 1974), 10;

biológica ou histórica). Neste sentido, volta-se para os seus processos de formação «terrenos», procurando compreender as condições históricas que possibilitaram a sua emergência. A importância que o conceito de «imaginação» assume neste quadro, todavia, permite enquadrar e fazer sentido de contextos onde estes sujeitos políticos surgem aos olhos de quem os integra como produto de um *destino*.

Sobre esta negação da transcendência eleva-se uma ideia de «contingência», onde tudo é como podia não ter sido e onde tudo o que não foi podia ter-se dado. A rasura da pré-determinação dos enunciados articula-se também com a ruína da Verdade como exterioridade, como razão e vontade que existe independente e em paralelo às peripécias humanas. A sua simultânea fragmentação e historicização levou, por sua vez, a uma inversão substancial dos termos da pesquisa. Doravante, a prática historiográfica não procurará mais a versão certa no seio das diferentes representações do «Real», tentando ao invés compreender como uma dada «verdade» ganha plausibilidade, como é o seu campo de verosimilhança configurado, através de que elementos. Com naturalidade, a noção de *subjectividade* ganha relevância analítica neste quadro.

Se um sujeito político, como nos diz David Tarizzo, *é sempre uma forma de verdade*, as dinâmicas intersubjectivas estão na génese dos seus processos de formação, permitindo assim a instituição de um espaço comum nas *intersecções* entre as diferentes subjectividades que o compõem – diferentes, não atomizadas²³. Formando, desenvolvido e animado por um número incomensurável de processos de recepção, apropriação e reprodução, um sujeito político é sempre, e em simultâneo, um ponto de partida e de chegada para cada pessoa que compreende e que nele se inscreve. A análise de um fenómeno colectivo passa então, em primeira instância, por tomá-lo como um guião eminentemente social, do qual é tanto produto como produtor, e nesse sentido procurar desenvolver ferramentas e cultivar uma abordagem que permita apreendê-lo a partir do que nele é *negociação e circulação*.

Tal abordagem, além de propor novos ângulos e a possibilidade de um outro tipo de inteligibilidade para os fenómenos enunciados, tem também o mérito de questionar epistemologicamente o binómio activo/passivo que tem informado noções de político como a arte de governar e de dirigir – e, por isso, como a arte de *fazer seguir*. Colocando o *fluxo* no lugar da distinção individual/colectivo, sabendo nós que o

²³ “Nós somos exterioridade, a interioridade é construída a partir de uma exterioridade essencial. Nós estamos numa relação com o mundo desde que abrimos os olhos.” Eduardo Lourenço, *A História é a Suprema Ficção – entrevista de José Jorge Letria a Eduardo Lourenço* (Lisboa: Guerra & Paz), 58;

primeiro assume quase sempre um ascendente sobre o segundo, a categoria de sujeito político promove uma certa democratização da prática historiográfica²⁴. No entanto, traz-lhe também novos problemas conceptuais e metodológicos, na necessidade de criar categorias e instrumentos que permitiam apreender estes «fluxos» na sua intrínseca mutabilidade.

Uma das possibilidades que a investigação tem explorado neste sentido passa por colocar a tónica no *processo*, em detrimento da *coisa*, onde qualquer objecto de estudo é tomado como um «momento reificado do processo» e não como um universo em si mesmo, inscrevendo-o nas dinâmicas de circulação coetâneas das quais participa. O exercício que tentaremos fazer com o discurso cabraliano é subsidiário desta postura.

Desde logo, pode questionar-se a validade de uma abordagem que tenta apreender um fenómeno, que enunciamos como categoricamente colectivo, a partir de um só lugar, do discurso de uma só figura. É uma crítica legítima, que identifica um perigo que não estamos certos de ter conseguido superar neste trabalho. Mas para tentar não cair na armadilha que tão diligentemente procurámos evitar, há dois aspectos que nos parecem importantes referir.

O primeiro é o âmbito limitado da nossa pesquisa, que assumimos: trata-se aqui de pensar a formação de um sujeito político no discurso de Amílcar Cabral, não de fazer uma história da formação deste sujeito político no geral (que seria *a* sua história). Isto é, ensaiamos aqui uma análise que se propõe a mapear a formação deste sujeito político num nó específico da vasta rede que o compõe, observando um seu “momento reificado”. Para fazer um estudo mais amplo precisaríamos de tempo e de ferramentas que esta investigação não dispunha, mas, não obstante, consideramos que parte da utilidade deste trabalho passa também por poder ser um ponto de partida desse exercício.

O segundo aspecto relaciona-se com as «intersecções» entre diferentes subjectividades que acima referíamos, que se traduz na necessidade do discurso em torno de um dado sujeito político conseguir performatizar continuamente esses encontros que o sustentam: para ser possível a um mesmo enunciado comportar tantas rotas com diferentes proveniências, ele tem gravado, um pouco à semelhança da noção

²⁴ “ (...) onde a existência política dos muitos enquanto muitos foi suprimida do horizonte da modernidade: não só pelos teóricos do Estado absoluto, mas também por Rousseau, pela tradição liberal, pelo próprio movimento socialista.” Virno, “Multidão e Princípio da Individuação,” 393;

laclauniana²⁵ de «significante vazio», uma espécie de intertextualidade. Os múltiplos processos de apropriação que o originam estão assim inscritos nos seus contornos, mesmo que estes sejam apresentados de forma homogénea, na medida em que a sua sustentação e reprodução assentam na capacidade desse guião continuar a comportar os diferentes significados que nele são investidos – e rastrear, desocultar, os itinerários dessa intertextualidade torna-se assim uma das principais tarefas da pesquisa. Validando esta premissa, o discurso cabraliano carrega as marcas dessa concepção colectiva, mesmo que a sua interpretação seja singular; se empreendêssemos a tarefa de mapear a formação deste «sujeito político» a uma escala maior, certamente observaríamos com maior pormenor esses diálogos a partir dos quais o «povo da Guiné e Cabo Verde» emergiu, as intersecções que lhe deram origem.

Mas o que sustenta este encontro? Voltemos agora a nossa atenção para o que denominaremos como o atributo *gregário* de um dado sujeito político. Falamos da característica (pode ser mais do que uma) que, numa dada configuração, é investida de uma qualidade gregária, do atributo sobre o qual se funda um terreno *comum* – para citar alguns exemplos, uma língua, a pertença a um mesmo território, a partilha de uma mesma condição política.

Para mapear os processos de formação de um sujeito político, é necessário pensar na natureza destes «elementos gregários» que, comportando uma multiplicidade de significações em si, fazem residir aqui tanto o poder de interpelação como o potencial de desagregação de um sujeito político. Investir uma dada característica de uma qualidade gregária é um gesto político, subsidiário da sua integração num guião político que, em permanente disputa com outros guiões, consegue forjar uma *coincidência*. A agregação em torno de uma característica, que é assim considerada legítima e necessária, advém da capacidade demonstrada no momento de *fazer sentido* do mundo, fazendo da partilha dessa característica – ou, melhor, de percepções *partilhadas* sobre essa característica – o cerne de uma afinidade política. Isto é, para ser investido de qualidade gregária, um atributo não só tem que ser percebido como comum, como tem de conseguir *evidenciar-se* como matriz de significação.

Na medida em que qualquer pessoa reúne na sua ideia de Eu uma multiplicidade de características, e que um guião político pode edificar-se sobre qualquer uma delas, a identificação de um atributo particular como *eixo* é sinónimo de uma primazia sobre os

²⁵ Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), 69-71;

restantes. Neste sentido, um sujeito político não é apenas uma afinidade, é uma afinidade *hierarquizante*. A instituição de um sujeito político granjeia que, no *comum* que funda, o elemento investido da qualidade gregária secundarize os restantes. Novos «sujeitos políticos» emergem quando disputam vitoriosamente esta taxonomia, conseguindo ofuscar características até então relevantes para dar centralidade a outras; desarrumando e reconfigurando a multiplicidade.

Todavia, esta «hierarquização» não se materializa na forma que visualmente lhe está associada. O que observamos é que esta secundarização das características não-gregárias não resulta tanto na sua subalternização, como as investe de significado em função do atributo central. A disputa é sempre pelo *arranjo* destas características. O atributo gregário torna-se assim o eixo signifiante, produzindo uma imagem mais próxima da *rede*, onde uma multiplicidade de conceitos são dispostos e articulados, do que da verticalidade. Tendo em conta que o caso de estudo que nos ocupa aqui assume a forma de uma figura una, a de «povo», construiremos o seu imaginário com recurso à imagem da *constelação*, que remete mais para uma ideia de unidade do que a imagem de rede, ainda que esta também fosse uma alternativa legítima; e que remete também para o carácter imaginado, aqui sinónimo de político, destas articulações.

Materializando este quadro teórico no objecto de estudo desta dissertação, observaremos como o «povo da Guiné e Cabo Verde» é edificado sobre o elemento gregário do anti-colonialismo, ganhando sustentação e densidade nas significações que conceitos como «dignidade», «nação» ou «cultura», para citar alguns, ganham em função do ângulo anti-colonial. Deste modo, estas outras características tornam-se também campos de disputa ao serviço do sujeito político, que as interpela e integra, sendo também nestas esferas que a polissemia do elemento gregário, que acima problematizávamos, se intensifica. A defesa dos direitos das mulheres, uma questão importante na conceptualização da «libertação» no discurso de Amílcar Cabral e do PAIGC, pode ser aqui tomada como exemplo.

Para delinear esta constelação foi preciso, além de identificação dos seus conceitos-chave, mapear as suas articulações, analisar o nexo de lógicas que procede à sua composição e a insufla de *sentido*; o seu substrato «ideológico». Em Nietzsche, e depois em Foucault, este nexo de lógicas, que constitui a base epistemológica de um qualquer sujeito político, recebe a designação de *regime de verdade*, o lugar onde “saber

uma coisa é não ter de pensar sobre ela”²⁶. Será através da adopção da categoria de regime de verdade que interpelaremos as «background assumptions»²⁷ que, no discurso cabraliano, lhe permitem produzir afirmações que caracteriza como sendo da ordem do *óbvio*, do *natural* e do *verdadeiro*.

Como categoria analítica, o regime de verdade permite-nos pensar este exercício de naturalização e integrá-lo num contexto de disputa intensa de poder, onde a autoridade da «Verdade» é comumente invocada para antecipar e «forçar» uma realidade; mas também o modo como a narrativa «identitária», grupo onde muitos sujeitos políticos podem ser integrados, se constrói sobre uma tentativa de rasurar o gesto primordial que estes regimes de verdade representam, de modo a que as suas narrativas vão “ganhando aquele perfil demonstrativo a que as pessoas gostam de chamar fatalidade”²⁸. Quando o PAIGC ou Amílcar Cabral reiteradamente referem as “necessidades”²⁹ do povo da Guiné e Cabo Verde sem as especificar, ou invocam os seus “*verdadeiros* interesses”³⁰, estão a apoiar-se num regime de verdade particular que esta tese aspirou a identificar e problematizar; quando fazem equivaler a valência «nacional», à valência «anti-colonial» e à valência «cultural» - é nacional, *porque* anti-colonial, *porque* cultural - também.

Em suma, a nossa proposta é a de, através do *discurso* de Amílcar Cabral – na sua dupla acepção, discurso como *narrativa* e discurso como suporte da narrativa (os discursos que proferiu) – mapear “the complex strategies of cultural identification and discursive address that function in the name of the «people» or the «nation», and make them immanent subjects of a range of social and literary narratives”³¹, pensando o *povo da Guiné e de Cabo Verde* como um lugar de encontro entre Amílcar Cabral, o PAIGC e a parte das populações da Guiné e de Cabo Verde que nele se inscrevia.

²⁶ Jacques Rancière, *As Palavras da História: Ensaio de Poética do Saber* (Lisboa: Unipop, 2014), 9;

²⁷ Expressão de Sanjay Seth, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India* (Durham: Duke University Press, 2007), 189;

²⁸ Julio Cortázar, *Final Do Jogo* (Lisboa: Cavalo de Ferro, 2014), 67;

²⁹ “(...) garantir a satisfação das necessidades do nosso povo (...)”. Maria Isabel Pinto Ventura, ed., *Manual Político do PAIGC* (Lisboa: Edições Maria da Fonte, 1974), 7;

³⁰ Amílcar Cabral, “A Revolução Africana”, in *Nacionalismo e Cultura*, ed. Xosé Lois García (Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1999), 33; [sublinhados nossos];

³¹ Homi Bhabha, citado em Maria Benedita Basto, *A Guerra das Escritas: Literatura, Nação e Teoria Pós-Colonial em Moçambique* (Lisboa: Vendaval, 2006), 63;

1.2 - Situar historiográfico: a emergência da «imaginação», do «discurso» e dos «conceitos» como categorias analíticas e a questão da «subalternidade»

O exercício que ensaiamos aqui é subsidiário de um conjunto de contributos que, nas últimas décadas, redefiniram alguns paradigmas nas ciências sociais. Sem eles, não seria mesmo pensável. Uns mais recentes, outros nem tanto, têm em comum o facto de conservarem em larga medida o seu vigor analítico. O mérito que reconheceremos a alguns autores singulares deve, todavia, ser lido à luz dos movimentos mais latos de que participaram e que conhecemos, não sem problemas³², como «turns». Num movimento que seria transversal às ciências sociais, estas «viragens» teceram-se a confundir fronteiras disciplinares, quando investigações de diferentes disciplinas começaram a mobilizar contributos de outras áreas para os seus gestos analíticos particulares. Neste processo, foi possibilitada a emergência recíproca de novos objectos de estudo e de novas abordagens analíticas para os interpelar. Os apelos reiterados à prática da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade, que hoje se tornaram quase lugares comuns no discurso científico, têm aí a sua origem.

Das transformações conceptuais que marcaram a academia nas últimas décadas, uma das mais relevantes terá sido a ascensão da *imaginação* como ferramenta analítica, em articulação íntima com a importância crescente que noções como a de *subjectividade* começaram a receber. Distanciando-se das valências de «falso», «ilusório» e «dissimulado» que tradicionalmente enformavam o seu universo, a noção de imaginação tornou-se sinónima do gesto humano de *fazer sentido* do mundo, passando a ser vista como a força motriz que permite *insuflar de sentido* os elementos do mundo que apreendemos. Exercício ontologicamente precário, dada a circulação de diferentes grelhas de compreensão do mundo, os «imaginários» - como primeiro e último horizonte de significação, lugar onde os pressupostos elementares da nossa mundividência estão codificados, pavimentando a nossa experiência quotidiana – foram constituídos em objectos de estudo pelas ciências sociais. A prática historiográfica ensaiou assim compreender como se tecem estes imaginários em *naturalidades*, que processos históricos estão na génese desta partilha de horizontes e da sua capacidade de localização no mundo. A negociação colectiva incessante que institui um sujeito

³² “These expressions imply that scholars in history, cultural studies, or the social sciences take their intellectual curves together, and anyone who does not is off on a tangent or has entered a dead end. (...) Scholars’ openness to new ideas and directions is one thing, taking “turns” together is another.” Cooper, *Colonialism in Question*, 5;

político, que expusemos acima, produz um imaginário correspondente, cabendo ao exercício historiográfico desocultar o seu rasto nas suas grandes linhas de força.

Esta inflexão semântica tem conhecido uma grande diversidade de detractores, órfãos de uma concepção positivista do conhecimento que informa diferentes lugares do espectro académico (e político). Na tónica que é colocada na imaginação identificam a redução da experiência humana a truques narrativos, convergindo na acusação de que tal teria levado à diluição de referências e ao nosso imergir na pós-modernidade líquida³³. O cerne desta crítica parece residir na acepção de «Real» que a sustenta, que exige o acompanhamento de uma reivindicação de absoluto; novas vestes para hábitos antigos. Ao contrário do que afirmam, no entanto, a fragmentação do «Real» e o seu enquadramento através da imaginação não pretende esvaziar ou deslegitimar conjuntos de referências, mas simplesmente evidenciá-los como produto da nossa «agência», como manifestação da nossa capacidade de fazer *significar* a nossa experiência. Tal não retira «realidade» a essas referências, dota é o processo da sua formação de um carácter epistemológico diferente, que pode até surgir como mais legítimo. Nas palavras de um célebre director de escola, onde esta premissa parece encontrar menos resistência,

*Of course it's happening inside of your head, Harry, but why on earth should that mean it is not real?*³⁴

O processo de reinvenção do conceito de imaginação estendeu-se aos seus desdobramentos semânticos e lexicais, que passaram também a integrar o arsenal analítico das ciências sociais: noções como as de «imaginário», «narrativa», «mito» ou «ficção» - Zizek sentenciaria mesmo que estas novas abordagens operavam num estrado onde “beyond the fiction of reality, there is the reality of fiction”³⁵ – ganharam dignidade teórica. Ademais, estas metamorfoses de sentido permitiram-nos também questionar a relação que o conhecimento moderno havia estabelecido com outras formas de fazer sentido do mundo, superiorizando-se a elas. No caso particular do «mito», que uma acepção positivista de ciência social havia tornado sinónimo de «atraso» e

³³ Expressão de Zygmunt Bauman, em Zygmunt Bauman, *Modernidade Líquida* (Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001);

³⁴ Albus Dumbledore, em J.K. Rowling, *Harry Potter and the Deadly Hallows* (New York: Arthur A. Levine Books, 2007), 723;

³⁵ Slavoj Zizek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (New York: Verso, 2012) 4;

«superstição», a nova valência que recebeu sob a égide da imaginação assemelhou-se a um resgate, ao descobrirem-se *também* imagens mitológicas no coração da racionalidade moderna: práticas como a devoção à «ciência» ou os monumentos ao soldado desconhecido seriam, neste enquadramento, parte de um sistema de crenças fundado sobre a «secularização do divino».

Dos autores que se dedicaram ao cultivo do universo teórico da imaginação, Benedict Anderson é talvez o mais célebre, empreendimento que fixaria no título da sua *magnus opus* – ***Comunidades Imaginadas. Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo***³⁶. Pioneiro dos estudos sobre nacionalismo, isto é, no enalço do universo *mitológico* da nação, Anderson analisaria o nacionalismo indonésio como um artefacto vivo da capacidade que as pessoas têm de se *imaginar* como parte de um espaço comum, ainda que ao longo da vida se cruzem apenas como uma ínfima parte dos elementos que integram esse espaço.

Foi-se assim alterando “a relação entre infra-estrutura e superestrutura e o peso da dimensão imaterial da existência – a opinião, o gosto, o desejo – [fortaleceu-se] na definição estrutural”³⁷. O *discurso* e a *narrativa*, cuja interacção simbiótica engendra imaginários, emergiram assim como objectos de estudo das ciências sociais, em paralelo e em articulação com a importância crescente que era dada à problemática dos *conceitos*, por autores como Reinhart Koselleck (pioneiro da história conceptual) ou Michel Foucault (trabalho *arqueológico* do saber e o desenvolvimento da prática *genealógica*). Diferentes contributos convergiram assim para esbater a ideia de «autoria» ou «originalidade», evidenciando a concepção intrinsecamente social dos horizontes em que nos movemos, e também nós ensaiamos aqui um exercício que se inscreva “[n]uma história das ideias em que elas surgem menos como efeito de um pensamento original do que como elemento constituído numa série de relações com outros sujeitos e objectos”³⁸.

Procurando a apreensão crítica de um imaginário, ou de um seu fragmento que não deixa por isso de aspirar à totalidade, a partir dos discursos produzidos sobre ele num nó específico de uma vasta rede, subscrevemos as palavras de Fredric Jameson

³⁶ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo* (Lisboa: Edições 70, 2012) [sublinhados nossos]. De resto, a expressão «comunidade imaginada» conheceria a partir da publicação desta obra um percurso autónomo nas ciências sociais;

³⁷ Luís Trindade, *O Estranho Caso do Nacionalismo Português. O salazarismo entre a literatura e a política* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008) 17;

³⁸ Neves, “Ideologia, ciência e povo em Amílcar Cabral,” 336;

quando afirma que as “literary forms (and cultural forms in general) [are] the most concrete symptoms we have of what is at work in that absent thing called the social”, num gesto que “procura apreender essa coisa esquiva que todos parecem saber o que é mas que ninguém consegue verdadeiramente falar e que constitui, no limite, o senso comum de cada época”³⁹ – e de cada sujeito político, acrescentaríamos.

Há ainda outro ângulo analítico através do qual o sujeito político cabraliano tem de ser considerado, subsidiário do trabalho de James C. Scott, pois julgamos estar perante um “acontecimento político absolutamente de primeira ordem (...) a passagem de um estatuto infra-político ao de sujeito político de parte inteira”⁴⁰. Emergindo da *subalternidade* colonial, onde a narrativa hegemónica constrangia fortemente a aparição pública de narrativas do dissenso – exemplo de “formas de opressão (...) [que] negam aos subordinados a habitual prerrogativa da reciprocidade negativa: responder a uma bofetada com uma bofetada, a um insulto com um insulto”⁴¹ – a análise de um sujeito político como o que estudamos aqui precisa de ter em conta os discursos *ocultos* que se desenvolviam e circulavam subterraneamente. Só assim pode aspirar a compreender a «explosão» generalizada que se dá aquando da aparição pública destes discursos, o que a alimenta e possibilita.

O reconhecimento destas dinâmicas subterrâneas materializar-se-á na nossa abordagem sobretudo nas referências ao carácter *novo* deste sujeito político. Surgirá por norma em itálico, pois nem o discurso cabraliano concebe este sujeito político como «novidade» - apenas a sua *aparição*, questão que merecerá a nossa atenção mais adiante – nem nós queremos dissimular a importância que os *discursos ocultos*, ainda que dificilmente auferível, tiveram na constituição deste sujeito cabraliano e dos sujeitos anti-coloniais, de forma geral. Por vezes usaremos também, com o mesmo intuito, o termo *desocultação*, sublinhando o facto dos discursos analisados serem, pelo menos em parte, aparições *públicas* de narrativas que, durante um longo período, permaneceram subterrâneas: “Segundo Scott, embora possa ser confundido com uma forma de resistência «passiva», porque auto-protegido pelo seu carácter clandestino, esse «registo escondido», em que a dominação é constantemente avaliada, julgada e criticada por aqueles que dela são objecto, alimenta não apenas uma resistência passiva

³⁹ Trindade, *O Estranho Caso do Nacionalismo Português*, 17;

⁴⁰ Martin Breaugh, “A Experiência da Plebe” in *A Política dos Muitos*, coord. Bruno Peixe Dias e José Neves (Lisboa: Tinta-da-China, 2011), 379;

⁴¹ James C. Scott, *A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos Ocultos* (Lisboa: Letra Livre, 2013) 18;

e clandestina, mas é também um alfobre de resistência «activa» que alberga um potencial de revolta que o torna extremamente eficaz em circunstâncias propícias à sua desocultação e à sua expressão pública”⁴².

Referíamos há pouco a dificuldade em medir o impacto dos discursos ocultos na formação de sujeitos políticos que reclamam um lugar no espaço público, que se deve sobretudo há falta de registos, por razões óbvias. Ainda que nos discursos anti-coloniais o reclamar dessas narrativas subterrâneas seja muito possivelmente exacerbado, dada a função que cumprem em termos de legitimidade política num contexto de oposição colonial, e por isso referências a elas devam ser lidas com cautela, são muitas as sugestões que encontramos aos discursos ocultos, que chegam mesmo a impressionar pela similitude de diferentes contextos:

*Sempre houve resistência a essa força colonial. Se a força colonial age duma forma sempre houve uma força nossa, que age contra, muitas vezes tem outras formas: resistência passiva, mentiras, tirar o chapéu, sim senhor, utilizar todas as artimanhas possíveis e imaginárias, para enganar os tugas. Porque não podíamos enfrentá-los cara-a-cara.*⁴³

*Esta repulsa é muitas vezes expressa em cantigas, danças, mesmo em trabalhos de madeira esculpida – formas tradicionais de expressão que o colonizador não compreende, e através das quais ele pode ser secretamente ridicularizado, denunciado e ameaçado.*⁴⁴

O conjunto de contributos aqui enunciados – certamente não os únicos, mas os que mais se destacam na paisagem desta pesquisa – e as suas ondas de choque forjaram em larga medida o universo conceptual em que nos moveremos, o substrato teórico desta dissertação. Vejamos agora como se operou o seu encontro com o objecto de estudo de forma mais específica.

⁴² Fátima Sá e Melo Ferreira, “Apresentação,” in *A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos Ocultos*, James C. Scott (Lisboa: Letra Livre, 2013), 7;

⁴³ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 18;

⁴⁴ Eduardo Mondlane, *Lutar por Moçambique* (Lisboa: Sá da Costa, 1975), 109;

1.3 - O discurso de Amílcar Cabral como objecto de estudo

No universo do anti-colonialismo, Amílcar Cabral ocupa um lugar de excepção. Gravado na memória pública como o líder da resistência anti-colonial em Cabo Verde e na Guiné, que o vão nacionalizando à vez através de epítetos como «pai da pátria» ou «pai da nacionalidade», a sua evocação não obstante projecta-se muito além das suas bases nacionais. Amílcar Cabral continua, hoje como então, a ser recordado como “contraponto lusófono de Fanon” ou celebrado como o “Che Guevara de África”. O conjunto destas nomeações, reconhecendo-lhe tanto a eficácia da acção como a qualidade teórica com que a enquadrava, converge para associar à figura de Amílcar Cabral uma ideia de distinção - para o cultivo da sua memória, o Amílcar Cabral herói e guerrilheiro, e o Amílcar Cabral teórico e ideólogo, são os dois caudais determinantes.

Neste trabalho, todavia, a centralidade que Cabral assume distancia-se da exaltação dos seus méritos individuais, e mais ainda do estilo hagiográfico que comumente a caracteriza. Procurando identificar no seu discurso os processos de formação de um sujeito político, isto é, o modo como se apropria e constrói um imaginário para o povo da Guiné e Cabo Verde, não podemos senão tomar Cabral como *interlocutor*, no seguimento das notas epistemológicas que temos estado a avançar para a categoria de sujeito político. Se um guião é eminentemente social, e por isso colectivo, a noção de autoria esbate-se, perde interesse analítico. Este enquadramento não pretende tanto tirar méritos à figura de Amílcar Cabral, cuja escolha como interlocutor denota a importância que lhe é reconhecida, como gerar um outro tipo de inteligibilidade para o fenómeno colectivo que integra e do qual nos legou um testemunho valioso, analisando as dinâmicas que o informa a uma outra luz. De resto, estamos certos que esta abordagem agradaria a Cabral que, à nossa semelhança, acreditava que “por maior que [fosse] a influência do próprio indivíduo sobre a obra que produz, esta é sempre, em última análise, um produto do complexo social em que foi gerada”⁴⁵.

Como interlocutor, descobrimos no(s) discurso(s) cabraliano(s) um terreno particularmente prolífero. Foram inúmeras as possibilidades de diálogo que nos foram sendo sugeridas pela análise dos diferentes discursos, dada a multiplicidade de universos políticos que estão condensados no seu pensamento, e nos quais é simultaneamente produtor e produto. Esta é uma presença física, materializada nos

⁴⁵ Amílcar Cabral, “Apontamentos sobre poesia cabo Verdiana,” in *A Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 25;

muitos encontros, conferências, seminários e organizações em que participou, e uma presença simbólica, atentando na convergência de tradições teóricas que podemos rastrear no seu discurso. A forma como a intensidade destes *trânsitos* reverberarão no sujeito político em que Amílcar Cabral se inscreve, o modo como formarão uma matriz constitutiva que assenta num jogo de escalas incessante, será em larga medida a matéria de que esta dissertação se ocupará, procurando demonstrar os seus limites e possibilidades.

O conhecimento que temos destas redes de circulação é, todavia, parcial. Se os discursos na ONU, a título de exemplo, nos sugerem as dinâmicas em marcha na constituição do sujeito político em análise, as metamorfoses que elas conhecem quando um guerrilheiro decora um discurso e vai a correr pelo mato para recitá-lo a outros guerrilheiros, ou quando lê um comunicado do PAIGC a um grupo de mulheres⁴⁶, são-nos quase inacessíveis. Sabemos que para o desenvolvimento, sustentação e reprodução «povo da Guiné e Cabo Verde» contribuiu todo este vasto universo de manifestações, mas na impossibilidade de dilatarmos o âmbito desta pesquisa por uma série de constrangimentos, tomámos Amílcar Cabral como um ponto de acesso a estas *intersecções*. A ressonância da sua narrativa, tanto a nível «local»⁴⁷ como «internacional», e o acesso facilitado aos seus discursos serviram de critério para esta escolha.

É então nesta circulação que Amílcar Cabral vai moldando a sua ideia de sujeito político, exercício partilhado com todas as pessoas que, como ele, se inscrevem no povo da Guiné e Cabo Verde, mas também com todas as que participam nas afinidades a escalas maiores onde este povo é integrado. Deste modo, observar a particularidade do povo da Guiné e Cabo Verde exige que atentemos aos universos mais amplos em que está inscrito, da mesma maneira que reflectir sobre estes universos nos remete para a especificidade do sujeito político cabraliano, sinalizando os seus *trânsitos* e problematizando as suas *tensões*.

A escolha do discurso cabraliano como objecto de estudo relaciona-se ainda com outra questão, o conjunto de premissas que comumente informa a nossa noção de «teoria». Encontramos poucas referências ao anti-colonialismo como prática teórica ou corrente de pensamento no currículo das disciplinas que se debruçam sobre estas

⁴⁶ Ver Anexo 1;

⁴⁷ O *Manual Político do PAIGC* é feito em larga medida com recurso a transcrições de passagens de discursos de Amílcar Cabral;

temáticas, como a história das ideias políticas, a história intelectual ou a teoria política. A relativa invisibilidade não se circunscreve, contudo, a este aspecto. Mesmo nas escassas vezes em que essas referências figuram nos currículos, é comum encontrá-las a informar sobre o âmbito da sua «especialidade», sem lhes ser reconhecida relevância analítica além dele. Este é um outro tipo de ausência: porque não pode a teoria anti-colonial informar debates sobre filosofia da história, ou contribuir para a reflexão em torno da problemática do comum? Reconhecendo estas circunstâncias, alguns autores esforçaram-se por desenvolver trabalhos em sentido contrário:

Instead, Wilder, Shilliam, and Mbembe treat the work of anticolonialism as a human inheritance, one that transcends time and space. Wilder, for example, clearly states that he is less interested in ‘provincializ[ing] Europe’ than in working to ‘deprovincialize Africa and the Antilles’ (p.10). They contextualize anticolonial thinkers within their specific conjuncture, while taking care not to reduce their arguments to these temporal and spatial contexts. This work short-circuits the all-to-common assumption that the anticolonial project is a finished – or largely failed – project.⁴⁸

A clivagem acentuada nas relações de poder, cujos mecanismos de reprodução não conseguimos ainda quebrar cabalmente, tem nestes currículos um exemplo paradigmático. Estes permanecem profundamente eurocêntricos, brancos e elitistas, reconhecendo apenas a um reduzido grupo de eleitos a dignidade de pensar. Se historiograficamente – exclusão que, de resto, se estende a outras áreas, como a subsunção da história do anti-colonialismo e do Terceiro Mundo a adereço da história da relação entre as duas superpotências na Guerra Fria ou a secundarização do nacionalismo anti-colonial na narrativa triunfante (e teleológica) do Estado-nação na paisagem política contemporânea.

Mas retornando à questão da teoria, interessa-nos aqui pensar como a exclusão do anti-colonialismo é a outra face da moeda que cultiva o arquétipo do filósofo com recurso a uma ideia de erudição, privilegiando as mãos limpas e a distância do mundo (a sua ilusão, para sermos mais concretos). Encontrámos num artigo do *Público* uma descrição da presumida vida de Kant que ilustra exemplarmente o paradigma a que nos

⁴⁸ Isaac Kamola, “A time for anti-colonial theory,” *Contemporary Political Theory* 18, supplement 2 (June 2019): 69;

referimos: “viveu uma vida mecânica, escrava do seu racionalismo desumano, sem emoções nem paixão, dedicado às grandes abstracções da filosofia, sem contacto com a vida real”, em Königsberg, sua terra natal, onde “os habitantes (...) regulavam os seus relógios pela pontualidade dos seus passeios”⁴⁹.

Mais do que a descrição em si, foi a intenção do autor do artigo em denunciá-la como efabulação pouco ou nada fiel à vida que Kant com efeito levou que nos pareceu bastante sugestiva: a necessidade de cultivar a memória de Kant com estes contornos evidencia a postura que se espera de um filósofo, onde a autoridade que lhe é reconhecida parece ser directamente proporcional ao grau de ascetismo que demonstra.

Nas antípodas deste arquétipo, estão figuras como Amílcar Cabral e os seus homónimos, que Saïd Bouamama denomina como *penseurs-combattants*⁵⁰. O seu estilo simples, sem veleidades de erudição estilística, e o contexto de urgência – dir-se-ia demasiado «mundano» – que foi o da sua prática também filosófica, leva a que, com algumas excepções, sejam excluídos dos debates de âmbito teórico. Lá, onde o tumulto e a iminência não deixam espaço à contemplação absoluta e serena, as abstracções parecem não possuir dignidade analítica suficiente. No entanto, identificamos nestes contextos processos de *ideology-on-the-making* – de resto, como está sempre – onde as temáticas estudadas pelos currículos teóricos encontram também campos de observação, ainda que talvez não nas suas formas clássicas. Quase todos lavrados durante uma guerra de guerrilha, nos escritos de Amílcar Cabral encontramos as mesmas problemáticas – e as mesmas aporias, e outros paradoxos – que atravessam a história da reflexão político-filosófica, e, na procura por soluções que leva à emergência de outros problemas, o mesmo gesto transversal à política. Lá, onde a política também acontece, a teoria não é um sinal de distinção, privilégio dos seus paladinos, mas ferramenta viva de transformação, de certa maneira democratizada, onde a maior simplicidade dos seus enunciados não deve toldar-nos a compreensão da enorme complexidade que sob eles se abriga.

⁴⁹ Desidério Murcho, “A Vida de Kant: Mito e Verdade,” *Público*, 12 de Fevereiro, 2004, disponível em <https://www.publico.pt/2004/02/12/jornal/a-vida-de-kant-mito-e-verdade-184100>, consultado em 19/08/2019;

⁵⁰ « Il nous a ensuite paru intéressant de choisir, parmi ces figures, des personnages historiques dont de destin mêle intimement la pensée et l'action. Aucun de ceux dont il va être question dans les pages qui suivent ne s'est contenté de penser et d'écrire, comme à l'abri du monde. Tous se sont engagés dans l'action politique, souvent physiquement et certains y ont laissé leur vie. Tous furent, au sens fort de l'expression, des penseurs-combattants. » Saïd Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine: de Kenyatta à Sankara* (Paris : La Découverte, 2017), 11;

O forjar do «povo da Guiné e Cabo Verde» foi um produto das necessidades e das escolhas que o contexto ia ditando e que iam sendo ditadas ao contexto, onde tanto a coerência dos múltiplos enunciados como as suas contradições, longe de serem falhas de raciocínio ou atalhos duvidosos, “reveal their essential features”⁵¹; se Fanon afirmava que “l’indépendance met au jour des réalités multiples qui, quelquefois, sont divergentes et antagonistes”⁵², este é um diagnóstico que serve também às localizações onde o colonialismo estava em processo de ser expulso.

Desta exposição resultam duas notas.

A primeira refere-se ao enquadramento que Amílcar Cabral receberá. Ao tomarmos o “cultural production process (...) and no longer the individual masterpiece”⁵³ como objecto de estudo desta dissertação, o aparato biográfico que por norma caracteriza os estudos cabralianos não se encontrará aqui. O mesmo resulta para as habituais querelas que rodeiam a sua figura – se era mais um homem da acção ou da teoria (problemática onde adoptamos uma postura diagonal, ao tomar «acção» e «teoria» como manifestações diferentes de um mesmo processo e não esferas separadas), se o seu anti-colonialismo resultou mais da experiência na infância ou da passagem pela Casa de Estudantes do Império, e assim por diante.

A segunda nota relaciona-se com a questão da descolonização do conhecimento, que corre paralela à presente dissertação. Este é um problema que exige mais atenção do que aquela de que dispomos aqui, pelo que usaremos este espaço sobretudo para remeter para o trabalho de quem faz da descolonização das ciências sociais um objecto de estudo⁵⁴ e enunciar de maneira sintética os traços gerais deste debate. Considerar importante a integração de autores como Aimé Césaire ou Amílcar Cabral nos currículos académicos não deve toldar-nos a compreensão de que a própria estrutura destes currículos – assentes na ideia liberal do «indivíduo» e do «cânone», e numa divisão demarcada entre o «pensar» e o «fazer» - é subsidiária de um tipo de conhecimento particular, o conhecimento moderno, e que essas marcas (também) coloniais não desaparecem com a disputa do conteúdo que deixa a forma intocada, sem

⁵¹ Immanuel Wallerstein, “The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism,” in *Race, Nation and Class - Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), 29;

⁵² Fanon, “Les Damnés de la Terre”, 536 ;

⁵³ Fredric Jameson, citado em Trindade, *O Estranho Caso do Nacionalismo Português*, 18;

⁵⁴ Veja-se os trabalhos de Sanjay Seth, Achille Mbembe ou os que se enquadram no campo dos Estudos do Subalterno, de uma maneira geral.

atender a que a forma em si é já, ou tem intrinsecamente imbutido, uma espécie de conteúdo.

Face a esta problemática, o nosso contributo passou por, ainda que reproduzindo em parte os pressupostos epistemológicos modernos (escolhemos um autor à medida do que poderia imaginar-se como um cânone anti-colonial), usar o discurso de Amílcar Cabral para reflectir sobre estes mesmos pressupostos epistemológicos e questioná-los. O «descentramento do sujeito» que informa a nossa análise, negando a Amílcar Cabral uma leitura enquadrada pela noção moderna de indivíduo e tomando-o, ao invés, como uma plataforma giratória para a multiplicidade de dinâmicas que rastreámos no seu discurso, pode ser lido a esta luz. A tónica no *discurso*, no sentido de “devolver às palavras a importância que outros lhe negaram”⁵⁵ e de fundir as fronteiras entre pensamento e acção, também. Nesta esfera, veja-se como é o próprio Amílcar Cabral que nos convida a repensar este binómio, na sua máxima célebre “toda a prática engendra uma teoria”⁵⁶: na sua esteira, é possível questionar a noção da teoria clássica e o paradigma de erudição em que assenta, propondo uma outra leitura para o que, por norma, se exclui do reino da teoria. «Provincializar a Europa» e «Desprovincializar África» não são exercícios mutuamente excludentes, devendo, pelo contrário, condensar-se no mesmo gesto.

1.4 - Notas sobre a estrutura

Os estudos sobre processos de subjectivação política são ainda incipientes, não constituindo propriamente um campo autónomo – dispersos, alguns destes contributos nem utilizam mesma a expressão «subjectivação política», que é relativamente recente. São assim variadas as proveniências destes trabalhos que, se têm origem numa dada disciplina, acabam a não poder ser imputados a nenhuma em exclusividade. Não corremos perigo, consideramos, em afirmar que esse carácter transdisciplinar está mesmo na génese deste tipo de estudos, sendo também essa a situação desta dissertação: procedendo da história contemporânea, dificilmente poder-lhe-á ser circunscrita.

Concretizar os apelos a uma maior porosidade entre fronteiras disciplinares deixa a pesquisa, todavia, órfã de modelos analíticos, dada a hibridez dos seus objectos

⁵⁵ Neves, “Ideologia, ciência e povo em Amílcar Cabral,” 336;

⁵⁶ Amílcar Cabral, citado em Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 26;

de estudo e/ou dos seus quadros conceptuais. No que concerne aos sujeitos políticos em particular, não só as referências escasseiam dada a novidade da temática (ou pelo menos da sua formulação nestes termos), como as suas ramificações são virtualmente inesgotáveis, dificultando a emergência de um modelo de pesquisa que possa ser seguido com maior ou menor distância, ou mesmo em oposição. De certa maneira, um estudo sobre um dado sujeito político configura um universo em si mesmo, onde a selecção de instrumentos teóricos e de estruturas organizativas é um exercício essencialmente livre. Perante este cenário, torna-se necessário construir uma grelha analítica quase de raiz, indo buscar, aqui e ali, ferramentas conceptuais que consideremos de possível utilidade para a pesquisa.

A inexistência de um modelo prévio é simultaneamente um obstáculo e uma virtude: há mais becos sem saída, mas também maior autonomia para engendrar fugas. Traçar o itinerário deste trabalho revelou-se um processo experimental, na medida em que a construção de um quadro teórico e a definição dos rumos da pesquisa se fizeram em paralelo com a imersão no objecto de estudo, da selecção dos textos à sua análise individual e de conjunto, do ensaiar das suas linhas de articulação à passagem a narrativa. Cultivou-se assim uma dinâmica de reciprocidade entre o objecto de estudo e o modelo analítico destinado a informá-lo, num exercício contínuo – nem prévio, o que incorreria no perigo de o constranger *a priori*, nem posterior, sob pena da inteligibilidade do objecto ser mutilada sem as hipóteses sugeridas por diferentes categorias teóricas. Deste modo, se para futuros leitores e leitoras este primeiro capítulo será um ponto de partida, para nós ele é fundamentalmente um ponto de chegada, dado que as ilações que enformam esta exposição só puderam ser apreendidas por completo aquando da conclusão dos dois capítulos que se seguem.

Após ensaiar-se diferentes possibilidades de arranjo, a proposta interpretativa que prevaleceu mimetiza criticamente a forma como o discurso cabraliano divide o povo da Guiné e de Cabo Verde entre um «dentro» e um «fora». Num esforço para neutralizar a tendência de tomar estes espaços como auto-evidentes, o que reificaria as categorias-base do discurso que este trabalho pretende problematizar, mas também de desenvolver uma interpelação que fosse sensível às divisões que informam o pensamento cabraliano, as categorias de *processos centrípetos* e de *processos centrífugos* emergiram assim como horizonte estrutural da pesquisa.

Ainda que Amílcar Cabral não concebia esta divisão entre «dentro» e «fora» de maneira estanque – analisaremos como no regime de verdade que desenvolve para o seu

sujeito político estabelece equivalências entre as suas diferentes manifestações, apresentando-as como as continuidades *naturais* umas das outras – tentámos levar mais além esta lógica, colocando em diálogo a particularidade distintiva do povo da Guiné e de Cabo Verde com a de outros sujeitos políticos anti-coloniais; e, na evidência da similitude dos seus mecanismos de construção e dos objectivos enunciados, sublinhar como a escala mundializada a que então se fazia a política influía de forma determinante na constituição destes sujeitos políticos, do qual o «povo da Guiné e Cabo Verde» é um exemplo. Isto não é tanto dizer que o local estava subordinado ao internacional como afirmar que o local era eminentemente internacional e vice-versa, jogo de escalas a partir do qual Amílcar Cabral construiu a sua ideia de um sujeito político. Estas dinâmicas participam ainda de uma história mais ampla, a da relação entre «particular» e «universal» que desde a proclamação universalista da Revolução Francesa (e as suas insuficiências e falhas) tem animado o debate político e filosófico, atravessando também a reflexão anti-colonial e moldando os sujeitos políticos que emergiram no seu seio; problemática que, de resto, não era desconhecida dos militantes anti-coloniais, como a seguinte passagem de Aimé Césaire testemunha: “Je découvrerais par exemple cette citation de Hegel: «Il ne faut pas opposer la singularité à l’universalité», et aussitôt je m’écrivais: «Tu as compris, Léopold, plus nous serons nègres, plus nous serons universels»”.⁵⁷

Os «processos centrípetos» tratarão assim de mapear a constituição deste «dentro», os mecanismos ao serviço da delimitação de um *nós*, cotejando-o com a conjuntura mundial do qual é subsidiário; e os «processos centrífugos» debruçar-se-ão sobre o «lado de fora», o modo como este *nós* se espraia por diferentes escalas até desembocar na «humanidade», por um lado, e o modo como o «povo da Guiné e de Cabo Verde» pode ser integrado numa história política das ideias mais ampla, que ultrapassa em larga medida o âmbito do anti-colonialismo. Valemo-nos da simetria parcial dos termos, *centrípetos* e *centrífugos*, para pensar os processos que compreendem como parte de um mesmo movimento – remetendo para a tensão particular/universal, na génese de qualquer expressão «identitária» - sem que um anteceda o outro, ou a ele se sobreponha. Consequentemente, o *centro* para que ambas remetem torna-se esquivo, ao só existir conceptualmente em correlação com o movimento descrito por estes *processos*. Esta imagem ilustra o entendimento que temos

⁵⁷ Aimé Césaire, citado em Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 83;

de sujeito político, incessantemente em movimento e forjado no *fluxo*. Contrariando a disposição que eles encontram na narrativa que institui o sujeito político cabraliano, onde é descrita uma rota «de dentro para fora», e questionando a estabilidade «geográfica» que lhes é adscrita, pretendemos evidenciar a relação simbiótica que «dentro» e «fora» estabelecem, dialéctica formada por duas partes que só existem *em interacção*.

Como afirmávamos acima, a tensão particular/universal atravessa as reflexões de Cabral, e o «povo» que ganha corpo nos seus escritos pode ser lido como um esforço de harmonização dessas «duas» dimensões – e, sobretudo, das *tensões* geradas no seu encontro, pela tentativa do seu equilíbrio. O modo como a dimensão *nacional* do povo da Guiné e de Cabo Verde é concebida ilustra assertivamente este carácter: é pensada como parte de um movimento que designaremos como *nacionalismo internacionalista*, quando fala na Guiné ou em Cabo Verde, e como *internacionalismo nacionalismo*, quando fala em Havana ou em Argel. Isto é, no jogo de equivalências que se estabelece entre anti-colonialismo e nacionalismo no Terceiro Mundo, o quadro *nacional* emerge como o meio mais eficaz para realizar aspirações *universais* – peculiar desfecho – equilibrando interesse «próprio» e interesse «universal». Nas consequências intrincadas deste enunciado encontramos os grandes paradoxos da constituição destes sujeitos políticos.

Discursivamente, os imaginários diferentes para que local e humanidade remetem – a tónica no «povo» superioriza o seu interesse face aos restantes, a tónica na «humanidade» horizontaliza esse interesse – podem ser harmonizados, traçando um nexo de lógicas transversal às várias escalas de pertença. Todavia, a dificuldade na sua materialização e a existência de *tensões* no decurso desse processo é-nos sugerida pelo próprio Cabral:

*Para quê? Para servir o povo da Guiné e de Cabo Verde, camaradas. Nós não tínhamos a mania de servir o povo de Angola, embora nós, na nossa consciência de homens, tanto fazia para nós servir em Angola, como servir em Moçambique, como servir na Guiné ou Cabo Verde.*⁵⁸

⁵⁸ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 26;

Do fim da miséria à fraternidade sem fronteiras, da destruição do colonialismo à paz mundial, o povo da Guiné e de Cabo Verde inscreve-se assim num movimento comum ao Terceiro Mundo, contraindo e expandindo os seus contornos de forma incessante, numa configuração onde o elogio do carácter distintivo da particularidade coexiste com a integração num «universal» - em suma, reconfigurando-se em permanência. A concretização das metas universais é adscrita a uma tomada de consciência local, sendo que esta tomada de consciência local é por seu turno a tomada de consciência da sua universalidade; «particular» e «universal» condensam-se no mesmo gesto. *Cada um faz a sua parte.*

Assim, mesmo nos momentos em que Amílcar Cabral justifica as posições internacionais do PAIGC como se os posicionamentos internos fossem projectados no exterior, redimensionados e adaptados, salvaguarda-se de eventuais críticas de superiorização do interesse do povo da Guiné e de Cabo Verde, porque defender os interesses do povo da Guiné e de Cabo Verde é defender os interesses universais:

*Nós estamos a servir a humanidade, camaradas, estamos a servir o nosso povo, a nossa terra, a África, a humanidade. Esta é a nossa responsabilidade ao dar tiros, fazendo guerra na nossa terra, para libertar o nosso povo.*⁵⁹

Como vemos, e como veremos, o carácter caleidoscópico do povo da Guiné e Cabo Verde pavimenta o discurso cabraliano. No regime de verdade que Amílcar Cabral lhe fará corresponder, este jogo de escalas é mesmo o fundamento da sua constituição. Entre a identidade nacional e a pertença mundializante (e todas as escalas de afinidade que medeiam estes dois pólos), o sujeito político cabraliano é como um pêndulo que vai assimilando e condensando escalas, um “uno que é múltiplo” porque tanto é guineense e cabo-verdiano como africano, anti-colonial, anti-imperialista, terceiro-mundista e universal. Ou melhor, sendo um uno que é múltiplo porque estas várias valências, mais do que coexistirem, são pensadas como as consequências *naturais* umas das outras. Se quiséssemos ilustrar esta dinâmica com recurso a uma fórmula rudimentar, o *povo da Guiné e de Cabo Verde* é [introduzir uma das valências], porque [introduzir as restantes]. Concretizando-a numa das muitas combinações

⁵⁹ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 121;

possíveis: o *povo da Guiné e de Cabo Verde* é terceiro-mundista, porque guineense e cabo-verdiano, anti-colonial, anti-imperialista, africano e universal.

Num esforço por tornar a nossa análise tão equidistante da credulidade como do cepticismo, procurámos não tomar estes imaginários nem como produtos de um idealismo desinteressado - que não se deixa moldar pelos arranjos político-diplomáticos ou necessidade de captar apoios e recursos – nem como artefactos de um pragmatismo implacável – que, para captar apoios e recursos, se moldaria exclusivamente em função desse horizonte.

Estas são as coordenadas para compreender os dois capítulos que se seguem e o itinerário que, no conjunto dos três capítulos, procurámos aqui traçar.

Capítulo II: Os processos centrípetos na formação de um sujeito político em Amílcar Cabral

*Nós sabemos quem somos.*⁶⁰

*Quer dizer, a nossa realidade, para nós, está no centro duma realidade complexa, porque é a que mais nos interessa.*⁶¹

Seguindo a estrutura proposta, este capítulo debruçar-se-á sobre os processos de subjectivação política que, nos escritos de Amílcar Cabral, convergem para a criação de uma especificidade – por isso designados como «centrípetos», aqueles que procuram o *centro*⁶². No encaço do imaginário político cabraliano, do qual o sujeito político em que se inscreve é subsidiário, procuraremos mapear as premissas e as dinâmicas que delimitam e substanciam este «nós». Nesta que também é uma luta de representações, analisar-se-á aqui como a gestação – e a gestão – de afinidades é simultaneamente condição e produto de um projecto político, interpelação do social que aglutina contexto e vontade.

A primeira epígrafe introdutória deste capítulo – “Nós sabemos quem somos” – pode constituir-se, neste sentido, como um seu programa de pesquisa, contrapondo ao carácter lacónico da enunciação o conjunto de interrogações que nos é por ela suscitado: que e quem compreende este «nós»; que forma toma esse «nós»; como e em que esferas é materializado o «somos»; qual a extensão do «sabemos».

A constelação que apreendemos no discurso cabraliano toma a noção de «povo» como base – aqui, o sujeito político que esboçámos conceptualmente no último capítulo recebe o nome de *povo da Guiné e Cabo Verde*. Gravitam em seu torno uma multiplicidade de conceitos que, tendo o sujeito de enunciação como matriz de significação, animam e densificam o que se entende por este «povo», convergindo para a construção do seu imaginário – em suma, *insuflando-o de sentido*. São, se quisermos, as suas coordenadas. Elegemos como pilares centrípetos do povo da Guiné e de Cabo Verde três conceitos-chave, além do de «povo» em si: as suas valências 1) anti-colonial,

⁶⁰ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 109;

⁶¹ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 46;

⁶² Dicionário Priberam, s.v., “centrípeto,” consultado a 9 de Novembro, 2019, <https://dicionario.priberam.org/centr%C3%ADpeto;>

2) nacional e 3) cultural. Esta selecção obedeceu a dois critérios, o primeiro remetendo para a relevância política que assumem no imaginário cabralino e o segundo para a abrangência analítica que possibilitam enquanto plataformas de acomodação conceptual, isto é, a capacidade que estas três categorias demonstraram no momento de organizar e articular, com um mínimo de coerência, a profusão de conceitos que pontuam o discurso de Cabral (por exemplo, veremos como a feição anti-colonial permite integrar no seu seio conceitos como o de «unidade», «unidade africana», «dignidade», «autóctone» e «estrangeiro»).

À semelhança de outros sujeitos políticos oriundos da subalternidade colonial, o gesto primordial que institui o povo da Guiné e Cabo Verde é a criação – que também é uma *desocultação* - de um campo de disputa, onde o anti-colonialismo emerge como denominador-comum de um dos campos. É a partir da capacidade gregária do elemento anti-colonial que o PAIGC desenvolverá um projecto de sociedade, tentando reclamar para ele as mesmas bases de consenso.

O *corpo* e o *sentido* de que o povo da Guiné e Cabo Verde será dotado codificam o projecto político que dele se reclama como intérprete, evidenciando a relação de reciprocidade que «sujeito político» e «projecto político» protagonizam. Deste modo, podemos, por um lado, rastrear o conjunto de operações ideológicas que investem este povo de *sentido*, e observar, por outro, que funções políticas cumpre essa *reivindicação de natureza*.

2.1 - Povo

*Nós somos um povo, ou pessoas de um povo, que a certa altura da história desse povo, tomaram um certo rumo no seu caminho, criaram certos problemas no seu espírito e na sua vida, orientaram a sua acção num certo rumo, puseram perguntas e buscaram resposta para essas perguntas.*⁶³

*Nothing seems more obvious than who or what a people is.*⁶⁴

⁶³ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 12;

⁶⁴ Immanuel Wallerstein, “The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity,” in *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Immanuel Wallerstein and Étienne Balibar (Londres: Verso, 1991), 71;

Centro nevrálgico do projecto político vocalizado pelo PAIGC, o «povo» torna-se a pedra angular do imaginário que lhe corresponde, o *sujeito de enunciação e interpelação* em que Amílcar Cabral se inscreve. Cabral fala-nos de um povo umbilicalmente associado à geografia que ocupa – a “nossa terra”⁶⁵ – que se espraia descontinuamente no território, ao englobar dois lugares percebidos como distintos, a Guiné e Cabo Verde; da união política destas duas configurações, sustentada pela partilha da condição de colonizadas e de uma “natureza”⁶⁶, entendida também no quadro da «unidade africana»⁶⁷; do papel determinante que o PAIGC tem neste processo, enquanto agente que “força” esta natureza e se converte na matriz comum da “diversidade flagrante” que caracteriza a Guiné e Cabo Verde, onde só na Guiné se encontram “mais de 20 «povos» ou «raças»”⁶⁸; de um povo que é tão africano como cabo-verdiano e guineense, caudais a um tempo políticos e «identitários» e que estão cristalizados no nome do partido que deles se reclama, Partido *Africano* para a Independência da *Guiné* e de *Cabo Verde*; de um «povo» cuja luta de libertação anti-colonial é também uma *luta de libertação nacional*⁶⁹; de um “povo que não tem fábricas”⁷⁰; de um povo que não coincide com a sua «população»⁷¹; de um povo que tem medo, mas que não teme lutar pela sua *dignidade*⁷²; e, ainda, de um povo que luta pelo *progresso* e pela *felicidade*⁷³.

⁶⁵ Expressão surge 119 vezes, em *Alguns Princípios do Partido*, 149 vezes em *Análise de Alguns Tipos de Resistência* e 32 vezes em *Manual Político. PAIGC*;

⁶⁶ “Eu vi gente morrer de fome em Cabo Verde e vi gente morrer de açoites na Guiné (com bofetadas, pontapés, trabalho forçado) entendem? Essa é que é a razão da minha revolta. Mas a razão fundamental da luta pela unidade da Guiné e Cabo Verde, é a própria natureza da Guiné e Cabo Verde que nos leva a isso.” Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 34;

⁶⁷ “A criação do nosso Partido é, em si mesma, um acto de afirmação de unidade africana, pois o Partido envolvia na luta, em conjunto e estreitamente ligados num só corpo, sob uma única direcção, os povos da Guiné e Cabo Verde.” Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 29;

⁶⁸ “A população indígena da Guiné é de cerca de 500 000 habitantes, sendo constituída por mais de 20 «povos» ou «raças». (...) Diversidade flagrante, sobre uma mesma base de cultura e de civilizações africanas: da cor da pele à forma de habitação e povoamento; do idioma à religião; da indumentária ao regime alimentar; do instrumento agrícola às leis do casamento; da divisão do trabalho à repartição da riqueza. Dominando essa variedade, onde são frequentes as interinfluências, o império de uma situação político-social idêntica e de uma base de vida idêntica – a agricultura.” Amílcar Cabral, “A Agricultura da Guiné – Algumas Notas sobre as suas características e problemas fundamentais”, *Separata da Revista «Agros»* XLII, nº4, (1959), 337-339;

⁶⁹ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 21;

⁷⁰ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 57;

⁷¹ “População é toda a gente, mas o povo já tem que ser considerado com relação à própria história. Mas é preciso definir bem o que é povo, em cada momento da vida de uma população. Hoje, na Guiné e em Cabo Verde, o povo da Guiné ou povo de Cabo Verde, para nós, é aquela gente que quer correr com os colonialistas portugueses. (...) Isso é que é povo, o resto não é da nossa terra nem que tenha nascido nela.” Citação de Amílcar Cabral em Ventura, *Manual Político do P.A.I.G.C.*, 32;

⁷² “Mas ainda mais, medo de curandeiros, medo dos que deitam sortes, medo da conversa dos Mouros, medo do ‘iran’, medo do mato escuro, medo dos raios, medo dos relâmpagos. Desgraçado do povo que

Nas próximas páginas, iremos mapear os desdobramentos ideológicos destes *traços de personalidade*, evidenciando as lógicas a que obedecem e as funções que performatizam na constelação cabraliana. Começamos com a análise de uma passagem onde estão condensadas algumas das premissas que sustentam epistemologicamente este povo, realçando três aspectos de relevo para o esboçar do seu imaginário. Note-se ainda que a seguinte afirmação é de Amílcar Cabral e encontra-se transcrita na íntegra no manual político do PAIGC:

A definição de povo depende do momento em que se vive na terra. População é toda a gente mas o povo já tem que ser considerado em relação à própria história. Mas é preciso definir bem o que é povo, em cada momento da vida de uma população. Hoje, na Guiné e em Cabo Verde, o povo da Guiné ou povo de Cabo Verde, para nós, é aquela gente que quer correr com os colonialistas portugueses. Isso é que é povo, o resto não é da nossa terra nem que tenha nascido nela. (...) Mas daqui a algum tempo, quando tomarmos a nossa independência, por exemplo, quem queira que a nossa terra seja independente, mas não quiser que as mulheres sejam livres e queira continuar a explorar as mulheres da nossa terra, esse, hoje é povo, «mas amanhã já não o será».⁷⁴

O primeiro ponto que queremos assinalar relaciona-se com a reunião da Guiné e de Cabo Verde num mesmo espaço político, em particular com o modo como é *imaginada*. A sua invocação será feita, no discurso cabraliano, com recurso a uma pluralidade de expressões: aqui referido como “o povo da Guiné ou povo de Cabo Verde”, noutras passagens será simplesmente o “nosso povo”⁷⁵, depreendendo-se que os dois «povos» estão aglutinados num só. O mesmo acontece com as referências à terra, pilar de *pertença* no discurso de Cabral, enunciada quase sem excepções como uma e una - “na nossa terra”⁷⁶ – mas que coexiste com designações que evidenciam uma

tem tanto medo. (...) Um povo com tanto medo, mas um povo capaz de pegar em armas para lutar contra os colonialistas, dando-lhes duro na sua terra.” Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 13;

⁷³ “Nós que estamos dispostos a morrer numa luta, para o progresso e a felicidade do nosso povo (...)”. Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 98;

⁷⁴ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 42 [sublinhados nossos];

⁷⁵ Expressão surge 29 vezes em *Alguns Princípios do Partido*, 78 vezes em *Análise de Alguns Tipos de Resistência* e 51 vezes em *Manual Político. PAIGC*;

⁷⁶ Ver nota de rodapé 65;

separação territorial – “Na Guiné (...)”⁷⁷, “Em Cabo Verde (...)”⁷⁸. No imaginário cabraliano, esta «unidade» entre a Guiné e Cabo Verde ora é feito por dois «povos» que se unem, ora surge condensada no mesmo «povo»; ora trata de duas «terras» distintas, ora apenas de uma. Esta ausência de regra sugere-nos a complexidade do gesto que lhe está na génese, convergindo para ele várias afinidades políticas que o PAIGC tentará fundir no decurso da luta, apoiando-se num discurso onde esta unidade ora surge como previamente realizada, ora é tomada como um *processo* contínuo que precisa de ser feito em três planos diferentes - *Para lutar é preciso unidade, para ter unidade também é preciso lutar. E isso significa que mesmo entre nós, nós lutamos. (...) Quem não o entender, ele tem que entender, senão ainda não entendeu nada da nossa luta. E nós temos que realizar este princípio em três planos fundamentais: Na Guiné, em Cabo Verde e na Guiné e Cabo Verde*⁷⁹. Podemos mesmo observar como esta dinâmica processual da unidade, ou seja a sua dinâmica *política*, é a plataforma que lhe possibilita a ausência de regra, na medida em que tomar a Guiné e Cabo Verde como configurações distintas não é mutuamente excludente da sua integração num mesmo «povo» e numa mesma «nação», à semelhança do que acontece no quadro da unidade africana onde o «povo da Guiné e Cabo Verde» também figura.

A segunda questão que queremos destacar foca-se no carácter mutável deste «povo», que Amílcar Cabral assume categoricamente. Não encontramos aqui a reivindicação de eternidade que comumente enforma a narrativa de outros «povos», tomando-os como entidades perenes e, se não imutáveis, pouco dadas a transformações estruturais (acedendo ao site da presidência da república portuguesa, podemos encontrar na *nota do presidente* uma referência à “vocação ecuménica” que, no passado e no futuro, caracterizaria o «povo português», para citar um exemplo possível⁸⁰); pelo contrário, no entender de Cabral o povo da Guiné e Cabo Verde tem a metamorfose na sua génese, e o exercício de defini-lo exige a sua correlação com a «história». Uma das conclusões que Immanuel Wallerstein retirou do seu trabalho em torno da noção de «peoplehood» ilustra este contraste acentuada de formulações:

⁷⁷ Expressão surge 73 vezes em *Alguns Princípios do Partido*, 31 vezes em *Análise de Alguns Tipos de Resistência* e 26 vezes em *Manual Político. PAIGC*;

⁷⁸ Expressão surge 70 vezes em *Alguns Princípios do Partido*, 15 vezes em *Análise de Alguns Tipos de Resistência* e 26 vezes em *Manual Político. PAIGC*;

⁷⁹ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 18-19;

⁸⁰ “Nota do Presidente”, Presidência da República Portuguesa, [Presidencia.pt](http://www.presidencia.pt/?idc=2), disponível em <http://www.presidencia.pt/?idc=2>, consultado a 9 de Novembro, 2019;

*But if we find that we cannot come to terms about this name designating some people, maybe this is because peoplehood is not merely a construct but one which, in each particular instance, has constantly changing boundaries. Maybe a people is something that is supposed to be inconstant in form. But if so, why the passion? Maybe because no one is supposed to comment upon that inconstancy. If I'm right, then we have a very curious phenomenon indeed – one whose central features are the reality of inconstancy and the denial of this reality. Very complicated, indeed bizarre (...)*⁸¹

Quando Amílcar Cabral afirma que o que “hoje é povo (...) «amanhã não o será»”, está a assumir as suas “constantly changing boundaries” sem prejuízo da «paixão», desafiando assim o argumento wallersteiniano. Duas objecções podem ser desenvolvidas à nossa sugestão de que, epistemologicamente, o povo da Guiné e Cabo Verde assenta em algumas premissas de certo modo distintas: por um lado, que as conclusões de Wallerstein são redutoras, e é este enquadramento que possibilita às teses cabralianas emergir em contraste; por outro, que diferentes tradições políticas tomam o «povo» como uma entidade histórica, a marxista talvez a mais célebre no seu seio, pelo que atribuir um carácter histórico ao povo da Guiné e Cabo Verde não constitui propriamente uma novidade.

No que respeita à validade das conclusões de Wallerstein, a sua eventual exiguidade dificilmente é sustentável – o número de narrativas que, reclamando-se de um «povo», concebem as suas manifestações como contínuas e estáveis é incomensurável. Se fizéssemos o exercício de abrir mais *notas da presidência*, desfilariam por aqui alegações de eternidade. Quanto aos discursos que tomam o «povo» como uma entidade histórica, é certo que enquadram o seu potencial de transformação, mas a consciência aguda da sua mutabilidade raramente é formulada como uma iminência. Ao invés, esta mutabilidade é muitas vezes concebida como uma dinâmica também ela histórica, postulando que o povo muda ao longo da história *mas* não de um dia para o outro, *sendo hoje o que amanhã já não será*. No discurso cabraliano, esta iminência não só é vocalizada como ilustrada com recurso a exemplos concretos, especificando que num horizonte que se acredita próximo – após a

⁸¹ Wallerstein, “The Construction of Peoplehood,” 77;

independência – serão excluídos do povo aqueles que não queiram que as mulheres sejam livres. Curioso caso este, em que a pertença a um povo pode ter data de validade.

A terceira dinâmica que identificámos, e que vem no seguimento da segunda, refere-se à divisão cirúrgica que Cabral estabelece entre «povo» e «população». Neste ponto, observamos como o critério político do anti-colonialismo não só define o que é o povo no presente, como também o *delimita*, ao ser o bisturi que opera esta distinção entre «povo» e «população». A partir desta base, a «população» que é *apenas* «população» será expurgada do «povo da Guiné e Cabo Verde», falhando a integração no seu imaginário ao não ser constituída por “gente que quer correr com os colonialistas portugueses”. Ao contrário das formulações clássicas de povo, onde este é tomado como uma entidade *totalizante* e por isso englobando o conjunto da população - com uma intenção política clara subjacente –, no discurso cabraliano estas duas noções, «povo» e «população», são demarcadas pelas linhas *imaginárias* que um critério político esboça entre elas.

Podemos traçar alguns paralelos entre este gesto e os enunciados do «nacionalismo cívico», que dão também primazia a critérios políticos para definir a pertença a um povo, em contraponto com as premissas do «nacionalismo étnico». Também podemos invocar a concepção de povo cultivada pelos partidos comunistas europeus, sobretudo na segunda metade do século XX, onde o seu afunilamento na «classe operária» ou na «classe trabalhadora» pode ser lido como um esforço no sentido de desenvolver uma noção de «povo» de cunho não-totalizante. Mais uma vez, todavia, a abordagem de Cabral distingue-se pelo carácter peremptório das suas afirmações: na medida em que assume abertamente que existe, com feito, uma cisão entre «povo» e «população», postura que não localizamos em mais nenhum enunciado (mesmo naqueles onde existe uma tentativa, mais ou menos implícita, de circunscrever o povo a um segmento particular da sua população); e que performatiza essa cisão através de um critério político, subalternizando em absoluto os critérios clássicos de pertença (até mesmo no discurso de nacionalismos que podemos classificar como «cívicos», dificilmente encontramos sentenças como “não é da nossa terra nem que tenha nascido nela”).

Ao colocar categoricamente a tónica de pertença ao «povo» num critério político, Cabral alicerça o seu imaginário num elogio da agência colectiva, e fá-lo com maior profundidade do que muitos enunciados que, até então, tinham também ancorado o povo à história. Isto não significa que, noutras passagens, o discurso cabraliano não

estabeleça continuidades nas manifestações do povo da Guiné e Cabo Verde, ou que não faça concessões ao reino da imanência; veremos como o faz, e como a dicotomia imanência/agência, se pensada em absoluto, dificilmente pode informar a análise da narrativa do povo da Guiné e Cabo Verde, ou, em boa verdade, de qualquer sujeito político. Contudo, estes posicionamentos terão um impacto determinante no modo como este sujeito é construído.

As três linhas de raciocínio que tentámos desenvolver aqui, mapeando os seus desdobramentos políticos particulares, devem também informar-nos da importância que o anti-colonialismo assume para o sujeito político cabraliano, ao ser determinante para a sustentação conceptual das três: é o elemento anti-colonial que determina em larga medida a união da Guiné e Cabo Verde, que define o estágio actual do povo da Guiné e Cabo Verde e que ao opera a divisão entre povo e «população», ao ser o seu bisturi. Vejamos então o que se abriga sobre a noção de «anti-colonialismo».

2.2 - Anti-Colonial

*A partir do momento em que surgiu na cabeça de alguns filhos da nossa terra a ideia de fazer os estrangeiros saírem da nossa terra como dominadores, de acabar com a dominação colonialista na nossa terra, pôs-se um problema de força, uma força necessária para ser oposta à força do colonialista.*⁸²

No âmago dos processos de subjectivação do povo da Guiné e Cabo Verde está assim a sua feição anti-colonial, o denominador comum entre «tribos» e «camadas sociais», para utilizar termos cabralianos. Ao instituir o «povo» no esforço conjunto para a superação do colonialismo, o anti-colonialismo torna-se assim a *oposição que tudo precede*, um gesto comum à grande maioria dos sujeitos políticos que emergem da subalternidade colonial. Também Eduardo Mondlane, dirigente da FRELIMO e com estreitas ligações ao PAIGC – materializadas em espaços como a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas⁸³ - concebia o «povo moçambicano» deste modo:

⁸² Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 13;

⁸³ A Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas foi criada em 1961, em Casablanca, reunindo o MPLA, a União Nacional dos Trabalhadores de Angola, o Partido do Congresso

*A fonte da unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos passados debaixo do domínio efectivo português. A afirmação nacionalista não nasceu de uma comunidade estável, historicamente significando unidade cultural, económica, territorial, linguística. Em Moçambique, foi a dominação colonial que produziu a comunidade territorial e criou a base para uma coesão psicológica, fundamentada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos do sistema colonial.*⁸⁴

Um forte apelo à «unidade» edificar-se-á sobre a noção de anti-colonialismo, vilipendiando a «divisão» como agente ao serviço das potências coloniais. Este investimento na sua capacidade «gregária» é subsidiário de um entendimento da «unidade» que a toma simultaneamente como uma virtude e uma urgência. O terreno comum desta unidade é fornecido pelos partidos que, “conscientes do facto da libertação dos nossos países depender principalmente da acção dos nossos próprios povos da sua unidade”⁸⁵, se cultivam como a materialização da qualidade gregária de que o elemento anti-colonial é investido:

*No nosso partido, ninguém se dividiu, pelo contrário, cada dia nos unimos mais. Aqui não há pepel, nem fula, nem mandinga, nem filho de caboverdianos, nada disso. O que há é P.A.I.G.C. e vamos para diante. Os tugas estão desesperados.*⁸⁶

*Ora, o nosso Partido, passou-lhe aquela rasteira (boló). A maior rasteira da vida dos tugas foi essa: Na primeira fornada de gente que foi para a cadeia, havia guineenses e caboverdianos juntos.*⁸⁷

O princípio da unidade ia além do âmbito nacional dos diferentes sujeitos anti-coloniais, sendo pensado numa lógica de continuidade com a «unidade africana». A

de Goa, o Comité de Libertação de S. Tomé e Príncipe, o PAIGC e a União Democrática Nacional de Moçambique.

⁸⁴ Mondlane, *Lutar por Moçambique*, 107;

⁸⁵ Amílcar Cabral, “A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde Face ao Colonialismo Português”, in *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 73;

⁸⁶ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 36;

⁸⁷ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 35;

percepção de uma experiência colonial *comum* sustentava este apelo à união do continente africano, onde as particularidades de cada experiência colonial eram secundarizadas em função da semelhança estrutural entre as diferentes potências coloniais. Os problemas com que cada ex-colónia se deparava após a independência, ou que os movimentos anti-coloniais enfrentavam nas ainda colónias, eram tomados como transversalidades e a sua resolução pensada num quadro de conjunto. Os diferentes focos de «separatismo étnico» que desafiavam as «unidades nacionais», a título de exemplo, eram entendidos como as diferentes manifestações de um problema comum, o das forças contrárias à «libertação anti-colonial». Podemos ilustrar esta dinâmica com recurso ao *Manual Político do PAIGC*, onde encontramos um capítulo inteiramente dedicado à secessão do Biafra⁸⁸.

O Partido *Africano* para a Independência da Guiné e Cabo Verde, cuja formação havia sido antecedida pelo Partido *Africano* da Independência⁸⁹ (sem necessidade sequer de especificar em que «bases locais» estava sediado), era um militante fervoroso da unidade africana. O povo da Guiné e Cabo Verde, ao realizar a união política de duas configurações distintas, é mesmo enunciado por Cabral como uma materialização da unidade africana, assim pensado como um seu princípio e contributo: “A criação do nosso Partido é, em si mesma, um acto de afirmação de unidade africana, pois o Partido envolvia na luta, em conjunto e estreitamente ligados num só corpo, sob uma única direcção, os povos da Guiné e Cabo Verde”⁹⁰. Esta «unidade», constituindo-se como uma qualidade *política* em qualquer escala e por isso sempre produto de uma disputa, tinha de *fazer-se* tanto no «povo» como no «continente africano».

Tais serão, entre outros, os meios indirectos do neocolonialismo, com os quais os imperialistas tencionam prosseguir a pilhagem dos recursos africanos, para

⁸⁸ Ponto 15 do Manual Político, “Qual é a posição do nosso partido em relação ao problema biafrense?”. O Biafra foi um estado secessionista da Nigéria, habitado na sua maioria pelo povo Ibo, vigente de 30 de Maio de 1967 a 15 de Janeiro de 1970. Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 57;

⁸⁹ “Segundo a versão consolidada, a 19 de Setembro de 1956, domingo à tarde, intervindo num círculo de amigos convidados para o efeito, Amílcar Cabral propôs a constituição de um partido político para alcançar a independência da Guiné e Cabo Verde e defender a união entre os povos guineense e cabo-verdiano, numa perspectiva geral da unidade africana. Seria o Partido Africano da Independência. (...) Mas a fundação do PAIGC (sigla adoptada a partir de Outubro de 1960) tem de ser vista como um processo amplo e com antecedentes, onde intervieram variadas personalidades, e que só se concluirá pela afirmação pública e organizacional do PAI/PAIGC no decurso de 1960.” António E. Duarte Silva, “Guiné-Bissau: a causa do nacionalismo e a fundação do PAIGC,” *Cadernos de Estudos Africanos*, nº 9/10 (2006): 149-150;

⁹⁰ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 29;

*continuarem a enriquecer. Para poderem estar seguros de que a sua hegemonia sobre o continente não acabará, tudo farão para combater o crescente anseio da unidade no seio das massas africanas. Assim como a nossa força está numa política unificada de progresso, também a força dos imperialistas está na nossa desunião. Só poderemos enfrentá-los eficazmente opondo-lhes uma frente unificada, uma comunidade de objectivos continental.*⁹¹

*Capítulo 4, artigo I: Depois da conquista da independência nacional e com base na vontade popular livremente expressa, lutar pela unidade dos povos africanos, no conjunto ou regiões do continente, no respeito à liberdade, à dignidade e no direito ao progresso económico, social e cultural desses povos.*⁹²

Fazia-se assim a unidade a nível local pelo mesmo motivo que se apelava à unidade do continente africano: unir esforços para superar o sistema colonial e, após a independência, convergir esforços para realizar o «progresso». Unidade no seio de cada povo africano para fazer a unidade entre os diferentes povos africanos, unidade africana que, à semelhança da união da Guiné e Cabo Verde no discurso cabraliano, talvez de futuro fosse invocada por vezes como se de um grande povo africano se tratasse, noutras referindo os diferentes povos que a compunham sem que isso perigasse conceptualmente a sua sustentação.

Afirmávamos no capítulo introdutório que o povo da Guiné e Cabo Verde assenta num jogo de escalas incessante, reconfigurando-se em função das várias afinidades nas quais participa. Isto não se materializa apenas nas formulações que definem o sujeito político enquanto tal, mas também nos atributos que o sustentam. A «unidade», se emerge como uma tarefa eminentemente «nacional», é-o também «africana»; se é determinante para a construção de um sujeito político *nacional*, é também uma matriz-comum eminentemente *transnacional*. Participando de uma dinâmica que caracterizaremos como «nacionalismo internacionalista», que se manifesta ao nível do continente africano e para lá dele (com a integração da Ásia e da América Latina no mesmo espaço simbólico, como veremos adiante), estes sujeitos políticos concebem-se a um tempo como *nacionais* e *transnacionais*, não encontrando

⁹¹ Nkrumah, *A África deve unir-se*, 12 [sublinhados nossos];

⁹² Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 33;

problemas na sua sobreposição. Quando Amílcar Cabral afirma, de maneira tão curiosa como paradoxal, que “os africanos estão unidos em torno do ideal comum da libertação nacional”⁹³, tomando a «libertação nacional» como um ideal comum ao conjunto dos africanos, é deste carácter peculiar dos sujeitos políticos anti-coloniais que está a dar conta.

O ângulo do anti-colonialismo assumia-se assim como uma nova grelha de leitura do mundo, tentando com a «unidade» lograr vencer onde a dispersão e atomização das resistências anteriores, assim corria a narrativa, tinham falhado. Mas porque era a derrota do colonialismo tão importante, ou tão atractiva a *vida nova* que os projectos políticos anti-coloniais propunham? Esta é outra maneira de indagar porque consegue o anti-colonialismo ser investido desta capacidade gregária. Propomos como resposta a esta questão que nos ocupemos agora do conceito de «dignidade», outro dos elementos que compõem a constelação cabraliana e que se articula umbilicalmente com a noção de «anti-colonialismo».

2.2.1 – Dignidade

*Always bear in mind that people are not fighting for ideas, for the things in anyone's head. They are fighting to win material benefits, to live better and in peace, to see their lives go forward, to guarantee the future of their children.*⁹⁴

A centralidade da noção de «anti-colonialismo» teceu-se a par com a centralidade da noção de «dignidade», sobrepondo-se conceptualmente no discurso anti-colonial. Os desdobramentos da «dignidade» - as repercussões de ordem “prática” que o fim do colonialismo teria nas condições de vida das populações – surgiam como um poderoso elemento de mobilização, que por vezes Amílcar Cabral superioriza à ordem das «ideias», à luz da divisão «materialidade/ideias» que informa o seu pensamento. É a essa luz que entendemos o excerto cima transcrito, não tanto como uma desvalorização do anti-colonialismo como *ideia* mobilizadora – nem podíamos, dada a primazia que ele assume em espaços como a formação de quadros do PAIGC – mas como uma remissão

⁹³ Cabral, “A Guiné e as Ilhas De Cabo Verde Face ao Colonialismo Português”, 75;

⁹⁴ Amílcar Cabral, citado em Idahosa, “Going to the People. Amílcar Cabral's Materialist Theory and Practice of Culture and Ethnicity,” 29;

para as alterações nas condições de vida gerais que se abrigavam sob os enunciados anti-coloniais.

Em primeira instância, a dignidade fazia a sua aparição no discurso cabraliano por meio de uma denúncia: a dignidade era negada às populações colonizadas por um sistema que alicerçava na violência – estrutural e quotidiana, física e simbólica – a sua capacidade de reprodução e coerção. A enumeração das diferentes esferas em que esta configuração se materializava demorava-se assim no discurso cabraliano, descrevendo as condições de vida em que as populações da Guiné e de Cabo Verde eram forçadas a viver. Tomando exemplos concretos – como a taxa de mortalidade entre africanos em 1965, onde 84% das mortes eram apontadas a “causas obscuras ou desconhecidas”, ainda que, como Cabral contundentemente observava, fossem “«causas» (...) que só matam africanos”⁹⁵ – ou recorrendo a sínteses gerais, Amílcar Cabral fazia da denúncia um instrumento poderoso ao serviço da crítica do colonialismo português:

(...) os africanos têm um nível de vida inferior ao mínimo vital. A sua situação é de servos no seu próprio país. Depois do tráfico de escravos, a conquista pelas armas e as guerras coloniais, veio a destruição completa das estruturas económicas e sociais da sociedade africana. (...) As terras e os haveres dos africanos foram pilhados, os portugueses impuseram a «taxa de soberania» e tornaram obrigatória a cultura de certos géneros; instituíram o trabalho forçado e organizaram a deportação dos trabalhadores africanos; passaram a controlar completamente a vida colectiva e privada do povo, utilizando ora a persuasão ora a violência. (...) Aberta ou hipocritamente, pratica-se a discriminação [sic] racial.⁹⁶

Esta negação da dignidade não se circunscrevia às dimensões «físicas» da existência das populações colonizadas, manifestando-se também nos “preconceitos e desdém sem fundamento em relação ao valor e à capacidade dos povos africanos”⁹⁷, no “complexo de inferioridade [que as crianças africanas adquirem] ao entrarem na escola

⁹⁵ Amílcar Cabral, “A dominação colonial portuguesa” in *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 63;

⁹⁶ Cabral “A dominação colonial portuguesa,” 57;

⁹⁷ Cabral, “A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde Face ao Colonialismo Português,” 71;

primária”, onde “[a]prendem a temer o homem branco e a ter vergonha de ser africanos”⁹⁸, e em todas as “limitações impostas pelo racismo”⁹⁹.

Deste modo, o combate ao colonialismo tornava-se “necessariamente uma prova não apenas da identidade mas ainda da *dignidade*”¹⁰⁰, onde partidos como o PAIGC se dedicavam a traçar (e a *desocultar*) uma articulação entre as noções de «colonialismo», «exploração» e «injustiça». O lugar que o colonialismo ocupa hoje na memória colectiva, onde até mesmo grupos que cultivam um sentimento de nostalgia em relação aos impérios coloniais caídos se inibem, salvo raras excepções, de exaltar o sistema colonial, deve informar-nos sobre a plausibilidade desta associação conceptual, bem como do seu sucesso. Nesta que é então uma “luta pela dignidade e independência”¹⁰¹, os termos irmanam-se, e a própria instituição de uma «nação» surge como prova de capacidade das populações colonizadas de exporem como falsos os enunciados que as haviam menorizado. À semelhança do povo da Guiné e Cabo Verde, e de tantos outros sujeitos anti-coloniais, Nkrumah almejava “criar uma nação ganesa que apresent[asse] aos olhos de todo o mundo um irrecusável testemunho da capacidade dos africanos para se governarem a si próprios”¹⁰².

*E o nosso trabalho é destruir, na nossa resistência, tudo quanta faça da nossa gente cachorros – homens ou mulheres – para deixarmos avançar, crescer, levantar como as flores da nossa terra, tudo quanto possa fazer da nossa gente, seres humanos de valor.*¹⁰³

O conceito de «dignidade» ganhara um novo fôlego no rescaldo da segunda guerra mundial, num mundo que descobria os campos de concentração e que contava mortos aos milhões nas trincheiras da guerra. O direito internacional tomaria, doravante, a noção de «dignidade» como eixo central, inscrevendo-a no preâmbulo da Carta de São

⁹⁸ Cabral, “A Dominação Colonial Portuguesa,” 64;

⁹⁹ Amílcar Cabral, “O papel do estudante africano,” in *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 30;

¹⁰⁰ Amílcar Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” in *Nacionalismo e Cultura*, ed. Xosé Lois García (Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1999), 138 [sublinhados nossos];

¹⁰¹ Cabral, “A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde Face ao Colonialismo Português,” 72;

¹⁰² Nkrumah, *A África deve unir-se*, 12;

¹⁰³ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 14;

Francisco: “reafirmar os direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano”¹⁰⁴.

A reafirmação da universalidade dos “direitos fundamentais do homem” e os acontecimentos recentes com os quais estabelecia um contraste surgiu aos movimentos anti-coloniais como uma oportunidade. Traçando paralelos entre as práticas do fascismo e as práticas do colonialismo, transversais às diferentes potências coloniais, os movimentos anti-coloniais apresentavam o fim das sistema colonial como a única postura razoável nesta nova ordem mundial. Nas palavras de Aimé Césaire,

*Lorsque Hitler a vociféré pour la première fois ses abominations sur la race supérieure, les peuples d'Europe ont pu être étonnés. Nous autres, peuples coloniaux, nous l'avons été fort peu, car nous avons déjà entendu ce langage-là, non par la bouche d'Hitler, mais de la bouche de nos maîtres, de celles des grands colonisateurs (...)*¹⁰⁵

Neste cenário, se as instâncias internacionais se negassem a condenar as potências coloniais, ou se fossem ambíguas ou poucos consequentes nessa condenação, o discurso anti-colonial podia acusá-las de incumprimento, sustentando-se no próprio direito internacional. Que o palco da ONU se tenha tornado decisivo para os movimentos anti-coloniais ao mesmo tempo que a legitimidade dos seus sujeitos políticos era alicerçada na linguagem dos «direitos humanos» dificilmente será uma coincidência.

O paradigma inaugurado em 1945 parece ter sido assim apropriado pela oposição ao colonialismo, a um grau capaz de operar transformações significativas no «horizonte de expectativas» das populações colonizadas. O fim do colonialismo tornara-se *possível e pensável*¹⁰⁶. Também aqui, se o fim do colonialismo nos surge em retrospectiva como *inevitável*, esta imagem não deve ser imputada – como tantas vezes é – a um «sentido da História», mas à habilidade com que os militantes anti-coloniais exploraram esta nova conjuntura. Mesmo em contextos onde lutas armadas tiveram

¹⁰⁴ “Carta das Nações Unidas” disponível em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf> consultado a 10 de Novembro, 2019;

¹⁰⁵ Aimé Césaire, citado em Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 40 ;

¹⁰⁶ “La Seconde Guerre mondiale provoque des bouleversements qui font voler en éclats de nombreuses assises matérielles politiques et idéologiques de la colonisation. Une des conséquences du conflit est de rendre pensable la décolonisation.” Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 39-40 ;

lugar, como é o caso da Guiné, estes movimentos lograram apresentá-las como a única postura razoável, aquando do esgotamento das possibilidades de resolução pacífica – desenvolvendo em paralelo uma narrativa para os seus sujeitos políticos onde *fazer a ruptura* com o colonialismo era o único modo de *não entrar em ruptura* com a «personalidade» de um dado povo.

Neste ponto, interessa-nos sobretudo pensar esta percepção de inevitabilidade que começou a pairar sobre o sistema colonial e seus desdobramentos, intimamente associada a uma sensação de *intolerável*. Esta parece, entre a «desocultação» e a «epifania», atravessar a tomada de consciência anti-colonial, gerando a adesão e a mobilização de notáveis contingentes para a luta anti-colonial. Afirmar que ela foi «produzida» neste contexto não pretende negar a existência de tal sensibilidade no seio das populações colonizadas anteriormente à formação dos partidos que alcançariam a independência (daí referirmos também uma dinâmica de *desocultação*), ou sinalizar um agravamento substancial das condições de vida à época; estamos, sim, a remeter para a transformação substancial do «horizonte de expectativas» que então se verificou, possibilitando a confrontação das potências coloniais a uma escala inaudita. Sendo o quadro teórico desta dissertação informado por teses scottianas, nunca poderíamos afirmar que a gestação deste «intolerável» foi espontânea – para ela terão certamente influído os discursos *ocultos* que, a nível *infrapolítico*, tinham até então esboçado rotas de dissidência ao poder colonial. Mas mesmo este carácter subterrâneo é também produto de um «horizonte de expectativas» constrangido, onde não se identificavam possibilidades de exposição *pública* destes discursos.

Reflectir sobre como uma mesma experiência pode produzir diferentes ilações, consoante o seu enquadramento, é um exercício que devemos em larga medida a Koselleck e ao par que nos legou para pensar a transformação social, «campo de experiência/horizonte de expectativas». Neste ponto, até mesmo Amílcar Cabral, que de integrar a administração colonial como engenheiro agrónomo passou a proclamado líder da resistência contra o colonialismo português na Guiné e em Cabo Verde, pode ser tomado como exemplo. Articular a transformação social com a mutabilidade dos imaginários, onde uma mudança política (aqui na dupla acepção, mudança na conjuntura “factual” e mudança na grelha de leitura do mundo), até mais do que uma mudança “material” (ainda que umbilicalmente ligada a essa materialidade), pode revelar-se determinante para a modificação das «estruturas».

Colocando a tónica no modo como a experiência é *enquadrada*, Koselleck pensa-a mais à luz da contingência do que da teleologia, virando-se para os processos de subjectivação que convergem para este gesto. Assim, na génese das metamorfoses políticas estaria a capacidade de produzir uma alteração no «horizonte de expectativas», que por sua vez influiria nas ilações retiradas do «campo da experiência», modificando comportamentos subsequentes. Debruçar-nos-emos em pormenor sobre os mecanismos que propiciam estas alterações – o enquadramento faz-se a partir da disputa de *guiões* políticos – no capítulo seguinte, mas podemos observar já aqui este que é um exercício de *enquadramento* da experiência, e não de *decifração* da realidade. Da mesma maneira que os “events of 1933 have occurred once and for all, but the experiences which are based upon them can change over time (...) [and] [i]n addition, new hopes or disappointments, or new expectations, enter them with retrospective effect”¹⁰⁷, a experiência colonial das populações da Guiné e em Cabo Verde alterou-se à luz do novo «horizonte de expectativas» da segunda metade do século XX. Quer surja como uma espécie de epifania - concretizando a transformação do campo da experiência no seu sentido mais literal – quer surja como uma desocultação – havendo uma modificação mais ao nível do horizonte de expectativas do que no «campo de experiência, podendo o discurso *oculto* ser tornado *público* -, “in convincing a person to confront a mighty state that could do untold damage to oneself, one’s family and one’s community, the sense of having *no other way* must have played a key role”¹⁰⁸.

2.2.2 - Dicotomia autóctone/estrangeiro

*No nosso caso concreto, a luta é o seguinte: os colonialistas portugueses, ocuparam a nossa terra, como estrangeiros e, como ocupantes exerceram uma força sobre a nossa sociedade, sobre o nosso povo.*¹⁰⁹

*(...) malgré l’appropriation le colon reste toujours un étranger. Ce ne sont pas les usines, ni les propriétés, ni le compte en banque qui caractérisent d’abord la «classe dirigeante» (...)*¹¹⁰

¹⁰⁷ Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004), 262;

¹⁰⁸ Citado em Odd Arne Westad, *The Global Cold War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 82;

¹⁰⁹ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 17 [sublinhados nossos];

A valência anti-colonial do povo da Guiné e Cabo Verde, se é instituída por um critério eminentemente político, tem também uma expressão geográfica. No discurso cabraliano, a grelha analítica que faz sentido do colonialismo é completada pela dicotomia autóctone/estrangeiro, abrindo outra frente de combate ao colonialismo português – à condenação da sua índole *colonial*, junta-se a condenação da sua índole *estrangeira*. Estas duas imagens não são uma e a mesma coisa, obedecendo a nexos de lógicas diferentes¹¹¹, mas foram inextrincavelmente entrelaçadas no «nacionalismo anti-colonial», configuração que tomariam quase todos os movimentos anti-coloniais. Exploraremos com maior detalhe os contornos desta justaposição, ocupando-nos agora das repercussões que este binómio autóctone/estrangeiro tem no imaginário do «povo da Guiné e Cabo Verde» e nos seus mecanismos de agregação.

O espaço da Guiné e Cabo Verde é assim alvo de uma releitura da história que, à semelhança de outras configurações coloniais, subverte e ressignifica a «geografia». Apropriando-se de espaços que “só pela acção do colonialismo se encontra[vam] agora ocupando um espaço comum delimitado”¹¹², os «nativos» do discurso colonial tornam-se *autóctones*, reclamando esses lugares como seus. Neste movimento, almeja-se que a afinidade «autóctone» se sobreponha às que até então, sob o jugo do colonialismo, se tinham constituído em eixos de pertença, sobretudo às «tribais». Ganhando um outro critério gregário, a figura do «povo da Guiné e Cabo Verde» emerge assim da intersecção entre as imagens do «autóctone» e do «anti-colonialismo».

Recordando a divisão entre «povo» e «população», podemos até afirmar que, à luz desta dicotomia, o povo surge formado por «autóctones» que aderiram à oposição anti-colonial, ao passo que a população é constituída por «autóctones» que não adoptam essa postura. Em termos «identitários», esta dicotomia parece todavia operar mais num movimento centrípeto do que centrífugo. Se encontramos no discurso cabraliano um esforço sistemático para comprometer todos os abrangidos pela definição de autóctone com a oposição ao colonialismo, ele não é correspondido por uma tentativa de identificar a figura do «estrangeiro» com a do «colonizador» de maneira absoluta. Pelo contrário, os «tugas» e os «brancos» dissidentes do sistema colonial são elogiados no

¹¹⁰ Frantz Fanon, “Les damnés de la terre, Frantz Fanon, *Oeuvres* (Paris : La Découverte, 2011) [sublinhados nossos], 455;

¹¹¹ Ver artigo Lea Ypi, “What’s wrong with colonialism,” *Philosophy & Public Affairs* 41, nº 2, (2013): 158-191;

¹¹² Basto, *A Guerra das Escritas*, 99;

seu discurso com frequência¹¹³, postura semelhante à que Cabral adota na distinção diligente que estabelece entre «governo português» e «povo português»¹¹⁴ - encontrando-se aqui novamente a prevalência de um critério político.

A dicotomia autóctone/estrangeiro, ao informar a grelha de acção e reflexão anti-colonial, tornar-se-á determinante para o imaginário do povo da Guiné e Cabo Verde, ao pavimentar a equivalência que será estabelecida entre *libertação do colonialismo* e *libertação nacional*. É deste modo que o sujeito político anti-colonial se converterá também num sujeito político *nacional*, o que o dotará de características específicas – e de determinados constrangimentos. À pergunta ‘quem cabe no povo?’ sucede-se a questão ‘para onde vai a nação?’, que será respondida, segundo a nossa proposta interpretativa, com recurso a uma série de *imputações* que pretendem clarificar em que consiste a «libertação», que doravante é tão «anti-colonial» como «nacional».

2.3 - Nacional

*A nossa luta é uma luta de libertação nacional. Isto quer dizer que queremos acabar no nosso país com a dominação estrangeira, dominação sob a forma política e sobretudo económica.*¹¹⁵

Nkrumah ouvia “de um extremo a outro de África, homens, mulheres e crianças [a repetir] as palavras de ordem do nacionalismo africano”, produto de um “vento de renovação que varre a África”¹¹⁶. Também Amílcar Cabral sentia esse “indomável vento do nacionalismo (...) [que] varre os continentes”¹¹⁷ e que parecia configurar um verdadeiro «national turn» subalterno. Anos mais tarde, em 1979, Samir Amin

¹¹³ “Porque nós, contra os colonialistas portugueses, queremos até mesmo gente desse grupo de brancos, para lutarem ao nosso lado, se eles quiserem. Porque entre os brancos, pode haver uns que são a favor do colonialismo e outros que são anticolonialistas. Se esses se juntarem a nós, é bom, é mais força contra os colonialistas. Aliás vocês sabem que exploramos isso bastante.” Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 21; “Por exemplo: os tucas fizeram-nos muito mal, mas não podemos considerar tucas todos os brancos.” Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 75;

¹¹⁴ “Assim, desde o começo, no quadro da nossa resistência política, nós deixamos claro que não lutamos contra o povo português.” Cabral, *Análise a Alguns Tipos de Resistência*, 22;

¹¹⁵ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 21-22;

¹¹⁶ Nkrumah, *A África deve unir-se*, 5;

¹¹⁷ Cabral, “A Revolução Africana”, 68;

analisaria os acontecimentos dessa época sublinhando que “as recentes evoluções do nosso mundo recordam em toda a parte a importância dos factos nacional e estatal”¹¹⁸.

A história do imaginário nacional, e da sua sedução ubíqua na paisagem política dos últimos dois séculos, corre paralela à da modernidade. Com os sujeitos políticos anti-coloniais a identificarem-se obstinadamente como «nacionais», a descolonização tornou-se num dos seus muitos capítulos. Da extrema-esquerda à extrema-direita, o ideário nacional atravessou o espectro político, originando um problema analítico de relevo para a investigação que sobre ele se debruça. Benedict Anderson sintetizou-o da seguinte forma:

*But it is hard to think of any political phenomenon which remains so puzzling and about which there is less analytic consensus. No widely accepted definition exists. (...) Its global spread is read through the malignant metaphor of metastasis as well as under the smiling signs of identity and emancipation (...) How is its universality to be reconciled with its necessary concrete particularity?*¹¹⁹

Perante este cenário, alguns dedicaram-se a identificar nessa pluralidade ideológica, temporal e geográfica a prova cabal da superioridade do Estado-nação enquanto forma política, uma espécie de *naturalidade* que se foi impondo no período moderno. Ao contrário desta abordagem, que com frequência traz no vente a antiga tese da superioridade das formas políticas europeias, interessa-nos aqui mapear as mutações ideológicas que permitiram ao horizonte nacional comportar tamanha diversidade – que é outro modo de indagar como foi o horizonte nacional apropriado e subvertido, *made one's own* dentro dos seus constrangimentos. Em larga medida, a continuidade do universo nacional teceu-se a partir de uma série de rupturas, descrevendo uma trajetória acidentada. Analisá-lo requer não ignorar esta *semelhança*, comum aos projectos políticos mais díspares, mas ter também em consideração que “Fichte or Gandhi are not Bismarck; Bismarck or De Gaulle are not Hitler”¹²⁰, do mesmo modo que Amílcar Cabral não é Marcelo Caetano.

¹¹⁸ Samir Amin, *Classe e nação na história e na crise contemporânea* (Lisboa: Moraes Editores, 1981), 10;

¹¹⁹ Benedict Anderson, “Introduction,” in *Mapping the Nation*, org. Gopal Balakrishnan (London: Verso, 2012), 1;

¹²⁰ Étienne Balibar, “Racism and Nationalism,” in *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), 45;

Na senda de Benedict Anderson, não adoptamos uma postura que sentença taxativamente o uso do ideário nacional, por parte dos movimentos anti-coloniais, como um “sign of inauthenticity, no matter how local leaders of the type of Nehru, Sukarno, and Nkrumah insisted on its integrity and autonomy (...) blocking the way for authentic self-regenerated, autonomous development among communities which remained dominated by self-seeking, ultimately collaborationist ‘nationalist’ politicians, intellectuals, bureaucrats and capitalists”¹²¹. Se em certo sentido é verdade que o nacionalismo anti-colonial é um «discurso derivativo»¹²², reproduzindo em parte pressupostos epistemológicos eurocêtricos, não decorre daqui que o tenhamos de tomar como um «avatar» da dominação colonial: se o gesto de apropriar o imaginário nacional se inscreve numa tentativa de instituir um espaço de autonomia dissidente das dinâmicas coloniais, observar o modo como esta «resistência» foi historicamente moldada exige pensar as possibilidades que o quadro nacional, no seio das suas limitações, apresentou aos movimentos anti-coloniais como plataforma de emancipação. Isto implica pensá-lo menos como um discurso derivativo, que não raras vezes se traduz numa sentença de artificialidade, do que como um produto da expansão de formas políticas que, se não são *universais*, se tornaram *globais*¹²³, e o modo particular como vários sujeitos políticos se engajaram com, por vezes construíram-se a partir de, elas.

As explicações multiplicam-se para fazer sentido da relação particular que anti-colonialismo e nacionalismo protagonizam, sem que nenhuma, mimetizando a dinâmica geral dos estudos sobre nacionalismo, consiga reunir um consenso alargado. Enunciaremos sumariamente algumas teses que consideramos de utilidade para enquadrar esta adesão, sem contudo lhes atribuir pesos.

A elevação da «auto-determinação dos povos» a pedra angular do direito internacional, cenário onde a ONU desempenhava simultaneamente as funções de palco e de árbitro da política mundial, pavimentou epistemologicamente a atmosfera política dessas décadas. Validando implicitamente a forma «povo» como a unidade básica de agregação entre pessoas diferentes e o Estado-nação como a sua expressão natural, qualquer guião político era compelido a adoptar este enquadramento formal, de modo a conseguir formular as suas reivindicações numa linguagem por todos partilhada. O

¹²¹ Anderson, “Introduction,” 11;

¹²² Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse* (London: ZedBooks, 1986);

¹²³ Distinção estabelecida por Sanjay Seth, “«Once Was Blind But Now Can See»: Modernity and the Social Sciences,” *International Political Sociology*, vol. 7, Issue 2, (June 2013): 136–151;

alicerçar da política internacional nas categorias-base do «povo» e da «nação», fazendo-a assentar “quer [n]a autoridade das soberanias nacionais quer [n]o reconhecimento do «povo» como realidade autodeterminada”¹²⁴, é certamente uma dinâmica a ter em conta na gestação do «nacionalismo anti-colonial».

Em paralelo com o *libreto* diplomático, a adopção desta estrutura «povo/Estado-nação» era também entendida como uma oportunidade para as populações colonizadas demonstrarem capacidade e competência, exorcizando as sentenças coloniais que postulavam a sua inaptidão e inferioridade. Como já tivemos oportunidade de citar, o gesto de populações colonizadas erigirem, solidificarem e dirigirem uma «nação» - corolário de *mandar em si mesmos*, neste quadro – seria “aos olhos de todo o mundo um irrecusável testemunho da capacidade dos africanos para se governarem a si próprios”¹²⁵.

E, claro, o imaginário nacional tinha já demonstrado, por diversas ocasiões, uma grande eficácia em constituir-se numa «segunda pele», levando tanto a morrer como a matar pela pátria¹²⁶. A «nação», através do seu potencial agregador e mobilizador, surgia assim como um recurso importante para projectos que tinham na «unidade» um dos seus princípios fundamentais.

2.3.1 – Dissonâncias

O «nacionalismo anti-colonial» tornar-se-ia hegemónico no universo político de então e nas grelhas analíticas que, mais tarde, se debruçariam sobre o fenómeno da descolonização. Desenharam-se todavia linhas de demarcação a esta *equivalência*, elaborando-se alternativas à nação como interlocutora privilegiada do anti-colonialismo. Exploraremos brevemente dois exemplos que tomam, cada um na sua esfera – Aimé Césaire, no universo político de então, e Lea Ypi, nas grelhas analíticas da descolonização – um outro ângulo para enquadrar a questão colonial, o que nos auxiliará a desnaturalizar esta *equivalência*, sublinhando-lhe o carácter histórico – e por isso disputado. Estes dois casos têm também o mérito de convergir para a nossa análise do *processo* «nacional anti-colonial», na medida em que as tónicas a partir das quais se

¹²⁴ José Neves, *Comunismo e Nacionalismo em Portugal* (Lisboa: Tinta-da-China, 2011), 43;

¹²⁵ Nkrumah, *A África deve unir-se*, 12;

¹²⁶ “Em última análise, é essa fraternidade que torna possível que, nos últimos dois séculos, tantos milhões de pessoas, não tanto matassem, mas quisessem morrer por imaginários tão limitados.” Anderson, *Comunidades Imaginadas*, 27;

desenvolveram estas alternativas sinalizam ou partem de questões prementes no contexto da descolonização, que encontramos também nas narrativas nacionais sob um outro enfoque. Auferindo a importância destas questões, as análises dos diferentes caminhos que tomaram informam-se mutuamente.

Aimé Césaire foi, entre 1946 e 1993, deputado por Martinica à Assembleia Nacional Francesa. Ao contrário de muitos detractores dos movimentos de libertação nacional, Césaire era insuspeito de simpatias mais ou menos dissimuladas pelas potências coloniais, continuando hoje a ser recordado como uma das grandes figuras do anti-colonialismo. Em 1949, quando ainda militava no Partido Comunista Francês, dirigiu à Assembleia Nacional francesa a acusação de ser responsável pela proliferação do sentimento nacional nas ainda colónias do império francês, que enuncia com mais temor que entusiasmo:

*Lorsque, sous couleur d'assimilation et sous prétexte d'uniformisation, vous aurez accumulé dans ces territoires, injustice sur injustice, lorsqu'il sera évident qu'à la place d'une véritable assimilation, vous entendez ne leur offrir qu'une caricature, une parodie d'assimilation, alors vous susciterez dans ces pays une immense rancœur et voici ce qui se produira: vous aurez fait naître dans le cœur des Martiniquais, des Réunionnais, des Guadeloupéens, un sentiment nouveau qu'ils ne connaissaient pas et dont vous porterez la responsabilité devant l'histoire, un sentiment dont les conséquences sont imprévisibles: vous aurez fait naître chez ces hommes le sentiment national martiniquais, guadeloupéen ou réunionnais (...). En pays colonisé, c'est presque toujours le sentiment d'injustice qui détermine l'éveil ou le réveil du nationalisme indigène.*¹²⁷

Os debates que ocuparam os partidos comunistas na primeira metade do século XX ecoam nas palavras de Césaire. Divididos entre apoiar incondicionalmente os movimentos nacionais nas colónias ou disputar a configuração imperial no seu conjunto, com vista a uma transformação na totalidade do seu território – que remete em parte para o problema da taxonomia entre a «classe» e a «nação» nos projectos que as

¹²⁷Aimé Césaire, citado em Bouamama, *Figures de La Révolution Africaine*, 91 [sublinhados nossos];

tomam a ambas como referentes políticos - as respostas foram variando¹²⁸. A grande intenção que parece animar a acusação de Césaire é a responsabilização do parlamento francês pela falência de um projecto, o de uma «comunidade de iguais», que a “paródia de assimilação” oferecida pelos poder francês teria frustrado. Como se vê, para Césaire o horizonte de uma «comunidade de iguais» não tinha que provir do “despertar do nacionalismo indígena”, que no seu entender não era impreterivelmente o melhor interlocutor do “sentimento de injustiça” que levava as populações colonizadas a aderir aos movimentos nacionalistas. Mesmo quando saiu do PCF em 1956, endereçando a célebre carta a Maurice Thorez, o partido que Césaire funda – Parti Progressiste Martiniquais, em 1958, de inspiração socialista mas assumindo-se já como nacionalista – continuará a não advogar a independência da Martinica, mas sim a autonomia territorial no conjunto francês.

Um outro contributo para “um pensamento anti-colonial autónomo e contra a independência estatal”¹²⁹ é o trabalho que Lea Ypi desenvolve no artigo “What’s wrong with colonialism”¹³⁰. À semelhança de Césaire, parte do princípio que há algo de errado com o colonialismo – “there’s no question mark at the end of my title”¹³¹ – mas nega associá-lo automaticamente a uma causa de “direitos territoriais”, esquivando-se assim à *auto-evidência* da grelha nacional. Ypi ensaia uma crítica «desterritorializada» tanto do fenómeno colonial como dos guiões políticos anti-coloniais, baseando a condenação ao sistema colonial no facto de ser uma “creation and up holding of a political association that denies its members equal and reciprocal terms of cooperation”. Para ver a natureza desse mal, diz-nos Ypi, “no commitment to either nationalism or territorial rights is needed”¹³².

Movendo o centro da discussão (e do problema) para a desigualdade no direito de participação, o que ambas as abordagens permitem é identificar problemas transversais a todo o espaço imperial e a possibilidade da sua resolução nesse quadro

¹²⁸ “Les traductions seront cependant différentes selon les partis socialistes: l’Independent Labour Parti défend en Grande-Bretagne «l’indépendance nationale complète et sans condition de tous les pays coloniaux» et «le soutien des mouvements nationalistes d’outremer». Pour la Section française de l’Internationale ouvrière (SFIO) en revanche, il s’agit de «transformer la colonisation capitaliste en une œuvre haute et fraternelle de civilisation humaine». La différence est de taille.” Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 35;

¹²⁹ Ali Babar Kenjah, “Aimé Césaire pour une pensée anti-coloniale autonome et contre l’indépendance étatique des Antilles,” *Irénées.net*, janvier, 2018, http://www.irenees.net/bdf_fiche-experience-833_fr.html;

¹³⁰ Ypi, “What’s wrong with colonialism,” 158;

¹³¹ Ypi, “What’s wrong with colonialism,” 158;

¹³² Ypi, “What’s wrong with colonialism,” 158;

conjunto – mesmo no seio da «metrópoles», o direito de participação não era igual para todos. Quando Cabral afirma que a população negra colonizada “ocupa na sociedade colonial uma posição comparável, mas não idêntica [dadas as limitações impostas pelo racismo], à das massas proletárias metropolitanas”¹³³, é destas possíveis transversalidades imperiais que fala também. Ao não darem primazia analítica à dicotomia autóctone/estrangeiro, tanto Césaire como Ypi desfrutam de maior autonomia conceptual para pensar questões como a desigualdade no seio dos «autóctones», o que contrasta com o condicionamento epistemológico que esta problemática conhece no quadro nacional (o encontro potencialmente conflituoso entre a «horizontalidade» da nação com a «verticalidade» da desigualdade¹³⁴).

Não obstante algumas resistências, o gesto de *fazer coincidir* «libertação do colonialismo» com «libertação nacional» tornar-se-ia dominante. *Mandar em si mesmos* tornar-se-ia sinónimo de edificar uma «nação», e o *si* passou a assumir uma forma nacional. O universo anti-colonial e o universo nacional entrelaçavam-se assim inextricavelmente, escasseando os enunciados onde não são concebidos como uma e a mesma coisa – e, desta forma, ofuscando os discursos que sugeriram alternativas à nação como expressão *natural* da oposição ao colonialismo, na segunda metade do século XX:

*E a força contrária do colonialista e imperialista é o movimento de libertação nacional.*¹³⁵

A escolha doravante era clara: a disputa seria pelo terreno *da* nação, e não por terreno *à* nação.

Veremos como a clareza e a simplicidade aparentes deste gesto, que nos discursos é enunciado como uma *naturalidade*, encobrem a complexidade dos seus desdobramentos ideológicos, por um lado, e se relativizam quando este próprio «nacionalismo», como vimos já em algumas partes, era concebido também como um gesto eminentemente *internacionalista*. Debrucemo-nos então sobre os contornos das manifestações nacionais no pensamento cabraliano.

¹³³ Cabral, “O papel do estudante africano,” 30;

¹³⁴ “(...) a nação é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração reais que possam prevalecer em cada uma das nações, é sempre concebida como uma agremiação horizontal e profunda.” Anderson, *Comunidades Imaginadas*, 27;

¹³⁵ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 11 [sublinhados nossos];

2.3.2 – Ausência

A inscrição da nação na constelação cabraliana tece-se, curiosamente, a partir de uma *ausência*. A sua presença no imaginário do «povo da Guiné e Cabo Verde» realiza-se sobretudo através do adjectivo «nacional», sem que todavia a «coisa» - a *nação* em si – seja objecto de um esforço de conceptualização. Uma breve análise filológica corrobora esta afirmação: em *Análise de Alguns Tipos de Resistência* e *Alguns Princípios do Partido*, a «nação» não recebe qualquer nomeação, e no *Manual Político* do PAIGC surge apenas uma vez. O adjectivo «nacional», por sua vez, é nomeado catorze vezes em *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, quatro vezes em *Alguns Princípios do Partido* e sessenta e oito vezes no *Manual Político do PAIGC*. Cotejando com a noção de «povo», que a nossa proposta identificou como o grande sujeito de interpelação, este surge cento e quarenta e nove vezes em *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, sessenta e cinco em *Alguns Princípios do Partido* e cento e doze vezes no *Manual Político do PAIGC*.

Circunstâncias um tanto invulgaes, se atentarmos ao facto do carácter nacional da «luta de libertação» ser categoricamente afirmado tanto por Amílcar Cabral como pelo PAIGC. Na leitura de conjunto dos seus discursos, ganhou força a sugestão de que à «nação» seria reservada uma função instrumental, tese que propõe uma explicação para a clivagem no número de aparições do substantivo e do adjectivo: com o conteúdo da «nação» a ser definido em função da conceptualização de outros conceitos, que depois recebem o epíteto de «nacional», ela não tomaria assim o centro do discurso político.

Com efeito, na trajectória do povo da Guiné e Cabo Verde, a «nação» parece surgir mais como um estágio do que um destino. A haver um destino, ele não é tanto o da *nação da Guiné e Cabo Verde* como o é do *povo da Guiné e Cabo Verde*. Em suma, o «povo» antecede «nação», não existindo uma sobreposição entre os dois conceitos, e poder-lhe-á eventualmente sobreviver – em jeito de nota, recorde-se os projectos que à época se aspiravam realizar, como a «unidade africana», onde esta possibilidade não é de todo despropositada.

Esta percepção particular do significado da «nação», tomando-a mais como uma forma histórica delimitada no tempo do que como a materialização de um destino, está codificada nas imagens que o discurso cabraliano elege para interpelar as dinâmicas nacionais. Amílcar Cabral recorre a imagens do universo da «criação», que colocam a

tónica na agência humana colectiva, negando à nação o carácter imanente que comumente lhe é adscrito pelos discursos que a reivindicam (e onde encontramos assim com maior frequência expressões como «descoberta», «revelação» e suas sinónimas). À semelhança da unidade, até porque convergem e entrelaçam-se no mesmo gesto, a *construção* nacional era subsidiária de uma dinâmica processual, gerada a partir de uma disputa onde o carácter político destes processos é enfatizado:

Fazemos [e.g. não «descobrimos»] *a unidade nacional com um objectivo certo: combater o inimigo, lutar contra o inimigo, mas também ao mesmo tempo lutar contra todos os factores negativos do nosso meio.*¹³⁶

(...) *unir, criar* [e.g. não «revelar»] *a pouco e pouco a consciência nacional, porque nós partimos de um ponto em que não tínhamos uma consciência nacional, em que tanto pela nossa história como pelo trabalho dos tucas, estávamos divididos em grupos.*¹³⁷

Temos que construir [e.g. não «procurar»] *a consciência nacional do nosso povo, desenvolver cada dia mais a consciência política da nossa população (...)*¹³⁸

Outra das teses que podem ajudar a enquadrar a ausência da «nação» no discurso cabraliano relaciona-se com o seu lugar de futuro. Após a independência, será ela o terreno de consagração da unidade do povo da Guiné e Cabo Verde, que perderá o seu elemento gregário original – o anti-colonialismo deixará de ter operatividade num contexto onde já não existe uma potência colonial a combater. Sabendo, a partir da observação da realidade política de países que tinham já superado a dominação colonial, como “l’indépendance met au jour des réalités multiples qui, quelquefois, sont divergentes et antagonistes”¹³⁹, remeter a definição concreta da nação para um horizonte que ainda não tinha chegado pode ser lido como uma tentativa de evitar algumas tensões no seio deste povo, ainda a braços com o colonialismo português. Se o anti-

¹³⁶ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 16 [sublinhados nossos];

¹³⁷ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 15-16 [sublinhados nossos];

¹³⁸ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 35 [sublinhados nossos];

¹³⁹ Fanon, “Les damnés de la terre,” 536;

colonialismo gerava um consenso alargado entre os «autóctones», as bases de apoio para um projecto de sociedade futura podiam revelar-se mais exíguas.

Partilhamos desta leitura, desde que não subentenda que essas linhas programáticas de futuro estão por definir em larga medida. Se não encontramos no discurso cabraliano uma especificação dos contornos que a futura nação assumirá, Cabral não se coíbe de fazer apontamentos sobre o horizonte pós-colonial. Uma parte destes apontamentos está todavia – e este é um dos argumentos que procuramos aqui demonstrar – condensada na forma que o «povo da Guiné e Cabo Verde» assume nos seus discursos, nos *traços de personalidade* que lhe adscrive como naturalidades evidentes e dadas e que *obrigam* a futura nação a seguir determinado rumo.

Nas próximas secções tentaremos demonstrar como o *corpo* do povo da Guiné e Cabo Verde encerra um caminho ideológico particular, dotando de um *sentido* a sociedade que emergirá dos escombros do colonialismo. Em parte, o sucesso destas operações ideológicas residirá na capacidade de rasurar o seu rasto político, ensaiando codificá-las no regime de verdade do sujeito político cabraliano – onde o «povo» *é porque é* – e deste modo fazendo emergir os desígnios nacionais que lhe são imputados como *imperativos*.

2.3.3 - A nação como um vazio denso

A sugestão de que a nação é pensada a partir de um ângulo instrumental no discurso cabraliano parece estar intimamente articulada com a capacidade que a «nação» tem demonstrado, ao longo da época contemporânea, em se fazer passar por *forma*. No rescaldo de revoluções e contra contra-revoluções, colonizações e descolonizações, o imaginário nacional estendeu-se ao conjunto da humanidade¹⁴⁰, tornando-se a plataforma de todas as afirmações categóricas, surgindo como uma espécie de base neutra capaz de comportar todos os significados que são inscritos no seu horizonte.

Expusemos já acima as dificuldades e as aporias com que a investigação se depara quando constitui o fenómeno nacional em objecto de estudo, incapaz de formular

¹⁴⁰ “In the wake of revolutions and counter-revolutions, colonizations and decolonizations, the form of the nation-state has been formally extended to the whole of humanity”. Étienne Balibar, “Preface,” in *Race, Nation and Class - Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), 5;

uma definição com abrangência analítica em grau suficiente para abarcar a pluralidade das suas manifestações. No entanto, o âmbito destes impasses não está circunscrito à investigação. Para alguns movimentos e figuras anti-coloniais, que identificam e problematizam a instabilidade ontológica da «nação», a ambiguidade do(s) seu(s) significado(s) era também um problema político. Frantz Fanon terá sido um dos autores mais prolíferos neste sentido, vocalizando reiteradamente o receio do que se poderia abrigar por detrás da indefinição nacional. Como que exortando os movimentos anti-coloniais a um exercício de clarificação, questionaria: “Qu’est-ce que le nationalisme? Que mettez-vous derrière ce mot? Que contient ce vocable? L’indépendance pourquoi?”¹⁴¹.

À medida que as novas independências tardavam na resolução de problemas antigos (em nome da qual tinham sido realizadas, na esmagadora maioria dos casos), a necessidade de especificar os guiões nacionais era sentida de forma crescente. O espectro do «neocolonialismo», dizia-se, pairava sobre o Terceiro Mundo, e as elites pós-coloniais pareciam tentadas em seguir o rumo das suas homónimas latinoamericanas. A heterogeneidade do anti-colonialismo começava a evidenciar-se – e a agudizar-se. Esclarecer o que “se mete atrás da palavra” nação, isto é, clarificar em que consiste a *libertação nacional*, começa a assumir ares de urgência para o grupo no seio do campo anti-colonial que desejava que *a sua revolução fosse uma Revolução*¹⁴², de maneira a impedir que a polissemia lata do termo servisse de fachada a novos mecanismos de perpetuação de iniquidades antigas.

Podemos situar Frantz Fanon e Amílcar Cabral no grupo supracitado, gesto que a comparação dos seus discursos ajuda a corroborar, dada a similitude das temáticas, das abordagens e das soluções prescritas que encontramos neles. Para a questão que nos ocupa aqui, a da apropriação do universo nacional por parte do anti-colonialismo, há duas passagens que gostaríamos de colocar em diálogo, propondo a partir do seu encontro um itinerário teórico para inteligir a gestação do *nacionalismo anti-colonial*. Escolhemos estas duas passagens porque, por um lado, nos permitem compreender o entendimento que tanto Fanon como Cabral fazem do nacionalismo (revelando a lógica a que obedecem os seus usos) e porque, por outro, nos surgem como artefactos desse

¹⁴¹ Fanon, “Les damnés de la terre, 521 ;

¹⁴² Parafraseando Amílcar Cabral em Amílcar Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social” in *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 200;

quadro político supranacional onde Fanon e Cabral se movem, tendo em conta a similitude notável dos dois excertos (evidenciando os trânsitos políticos que permitiam gerar, *em circulação*, categorias transversais a diferentes contextos locais). Passamos a transcrevê-las:

*Le colonialisme et ses dérivés ne constituent pas à vrai dire les ennemis actuels de l'Afrique. À brève échéance ce continent sera libéré. Pour ma part plus je pénètre les cultures et les cercles politiques plus la certitude s'impose à moi que le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie.*¹⁴³

*A deficiência ideológica, para não dizer a total falta de ideologia, por parte dos movimentos de libertação nacional – que tem a sua justificação na ignorância da realidade histórica que esses movimentos pretendem transformar – constituem uma das maiores senão a maior fraqueza da nossa luta contra o imperialismo.*¹⁴⁴

Em primeira instância, atente-se no modo como a coincidência das acusações – para Fanon o grande perigo que assola África é a “ausência de ideologia”, para Cabral a maior fraqueza da luta contra o imperialismo é a “deficiência ideológica” e a “total falta de ideologia” dos movimentos de libertação nacional – é informada por um pressuposto epistemológico partilhado. Se os movimentos *nacionais* podem ter “totais faltas” ou “ausências” de ideologia é porque o seu carácter nacional não é percepcionado como conteúdo ideológico, não representando a priori qualquer posicionamento nesse sentido – é *politicamente neutro*.

Quase como uma sua consequência, outra premissa entrelaça-se nesta última: se tanto Fanon como Cabral se movem em terrenos *nacionais* e ambos desenvolvem críticas à «falta» de ideologia dos movimentos de libertação nacional, é com alguma segurança que podemos concluir que desenvolvem esforços para os seus movimentos não padecerem das mesmas fraquezas e que é desse lugar que falam; assim, o que Fanon e Cabral implicitamente afirmam é que a nação deve ser *preenchida ideologicamente*, prática que cultivam em oposição aos movimentos que interpelam nestas acusações.

¹⁴³ Frantz Fanon, citado em Bouamama, *Figures de La Révolution Africaine*, 158 ;

¹⁴⁴ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 202;

Podemos a partir daqui edificar um conjunto de hipóteses teóricas, que nos ajudam a compreender o lugar da nação no imaginário cabraliano em particular, e em parte no imaginário anti-colonial de uma maneira mais geral: a nação surge assim como um espaço *vazio*, que deve ser *preenchido* ideologicamente, por meio de uma série de operações que denominaremos como *imputações* ao horizonte nacional. Isto é, propomos pensar o imaginário nacional como produto de processos que *transfiguram nacionalmente* aquilo que, até então, não o é, porque nada o é à partida – recorde-se que para Fanon e Cabral o carácter *nacional*, por si só, não carrega qualquer tipo de ideologia.

No entanto, é reconhecido um poder tal a este epíteto, *nacional*, que ele parece investido de uma espécie de densidade primordial, contrastando com a imagem de «forma vazia» que parece informar estes enunciados. O gesto de reiterar, com frequência e obstinadamente, o carácter nacional dos seus movimentos, provoca de certa forma um desconcerto analítico, na medida em que, segundo as suas lógicas, a «nação» por si só não é qualquer tipo de afirmação.

Para interpelar a valência nacional na constelação cabraliana, sugerimos assim interpelá-la a partir da categoria de *vazio denso*. Forjada a partir da imagem da «total falta de ideologia» e das premissas políticas em que se desdobra, a noção de *vazio denso* permite dialogar com o carácter nacional do «povo da Guiné e de Cabo Verde» a partir de uma multiplicidade de frentes – mas também usar o caso particular que nos ocupa para reflectir sobre as dinâmicas mais gerais que caracterizam o fenómeno nacional. Este é um exercício que fazemos em paralelo com o discurso cabraliano: se Cabral toma esse «vazio» como negativo, ele permite-nos todavia assinalar o momento que antecede a aparição do carácter nacional *preenchido*, instituindo um espaço onde o rasto destas *imputações* pode ser reconstituído.

Compreender o que está condensado na categoria de «vazio denso» exige uma análise singular dos dois termos que a constituem – *vazio* e *denso* – mas também do porquê de os termos reunido numa mesma expressão, sendo o seu valor auferível também por nessa leitura de conjunto.

A imagem de *vazio* é aqui utilizada para invocar um terreno – o terreno da «nação» - que tem sido percebido, historicamente, como passível de todas as apropriações, *esvaziando-se* de maneira a conseguir albergá-las a todas. Já a imagem de *denso* remete para o poder de agregação e mobilização que, ao longo da modernidade, o elemento nacional tem performatizado, isto é, para a «naturalidade» demonstrada em

constituir-se em «segunda pele». A sua junção, *vazio denso*, destina-se a originar um contraste, a apreender o desconcerto analítico que caracteriza o fenómeno nacional: como pode um «vazio» ser «denso»? , questão onde ecoa também a indagação fundadora do trabalho de Laclau, como pode um «significante» ser «vazio»? O paradoxo aqui condensado é análogo ao paradoxo que encontramos na génese do fenómeno nacional: como pode o «nacionalismo» ter tantas caras e, ainda assim, constituir-se num agente de interpelação tão poderoso? Na sua esteira, a dissonância desta expressão deve ser também entendida como um convite para (re)pensar a aparente neutralidade ideológica da nação¹⁴⁵.

Mas interpelar a nação a partir da categoria de *vazio denso* permite-nos também questionar a disposição das narrativas nacionalistas, onde o elemento nacional nunca é enunciado deste modo, como um espaço vazio que foi ocupado. Pelo contrário, as narrativas nacionalistas tecem-se sempre a partir de afirmações categóricas, em torno da *personalidade* da nação e dos seus *imperativos*. Isto é, no enquadramento que propomos aqui, a nação nas narrativas nacionalistas surge sempre já *preenchida*, rasurando no seu discurso o rasto destes processos que são políticos, e por isso, disputados, na sua génese.

O que a categoria de «vazio denso» nos permite é abrir um espaço artificial, dir-se-ia da ordem da teoria, onde é possível analisar o momento que antecede as enunciações categóricas em torno da «nação» e dos elementos que recebem o epíteto «nacional»; uma espécie de laboratório onde as *imputações* operadas no imaginário nacional se dão a observar, onde podemos rastrear os processos de *transfiguração nacional* de elementos que, por si só, não o são. Adivinha-se, pois, que o espaço analítico instituído pela categoria de *vazio denso* se debruça sobre a criação de um «regime de verdade», lugar onde o percurso destas imputações está codificado de modo a permitir que, à superfície, elas emergem como a «natureza das coisas» e sustentem a autoridade de sentenciar as suas emanações como *verdadeiras* ou óbvias – como referimos já, manifesto em formulações que definem determinado tipo de interesses, práticas ou objectivos como os *legítimos*, *fundamentais* ou *verdadeiros*. Deste modo, a categoria de *vazio denso* permite-nos negar o seu proclamado carácter auto-evidente, contrapondo à simplicidade das suas enunciações a complexidade ideológica e o

¹⁴⁵ A título de exemplo, a remissão para um imaginário horizontal em torno do «povo» e da «nação», secundarizando outro tipo de divisões, tem repercussões políticas. Veja-se nota de rodapé 131;

contexto de disputa de poder que se abriga sob elas. A título de exemplo, perante uma afirmação como: “A libertação nacional não é pôr em prática as resoluções da ONU, mas sim libertar verdadeiramente as forças produtivas do nosso país para as pôr em movimento ao serviço do nosso povo”¹⁴⁶, a categoria de vazio denso questiona quem ou o que está a sustentar esta afirmação, indagando sobre o processo político que permite ao autor da afirmação definir o que é a *verdadeira* «libertação nacional» e identificando aí uma dessas imputações que permite gerar *auto-evidências nacionais*.

As *imputações*, mecanismos de «essencialização» através dos quais uma série de atributos se tornam nacionais e passam a comungar da autoridade do epíteto, só são possíveis porque a nação “[is] always part of a chain in which is both the central and the weak link”¹⁴⁷. São estas imputações que providenciam a matéria para as “complex strategies of cultural identification and discursive address that function in the name of the «people» or the «nation» and make them immanent subjects of a range of social and literary narratives”¹⁴⁸. Mas que atributos são estes, submetidos a verdadeiros processos de «nacionalização»?

A narrativa em torno de um sujeito político nacional institui cada pessoa que compreende como um “homo nationalis, from cradle to grave”, mas fá-lo “at the same time as he or she is instituted as homo economicus, politicus, religious”¹⁴⁹. No caso do povo da Guiné e de Cabo Verde, não será tanto «homo nationalis» como «homo popularis», no sentido de «povo», mas para efeitos deste raciocínio os termos equivalem-se. A classe, a religião, a etnia, o género, entre outros atributos, ou determinadas teses políticas ou económicas (como a da libertação das forças produtivas, que acima citávamos) não são nacionais na sua génese – se na afinidade hierarquizante que sustenta um sujeito político alguma destas características fosse investida de qualidade gregária, as fronteiras deste sujeito não seriam coincidentes com as suas delimitações nacionais.

Todavia, a história destes atributos nos últimos dois séculos tem sido a de uma acomodação no imaginário nacional, ao serem mobilizados pelas narrativas nacionalistas de modo a densificá-las e a dilatar o seu poder de interpelação. Logo no advento do Estado-nação moderno, em jeito de prenúncio, o latim deixaria de ser a

¹⁴⁶ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 21;

¹⁴⁷ Étienne Balibar, “Racism and Nationalism,” 46;

¹⁴⁸ Homi Bhabha, citado em Basto, *A Guerra das Escritas*, 64;

¹⁴⁹ Étienne Balibar, “The Nation Form: History and Ideology,” in *Race, Nation, Class - Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), 93;

língua litúrgica para dar lugar aos vernáculos e a estrutura hierárquica da Igreja decompor-se-ia em igrejas *nacionais*. Ao longo da contemporaneidade, intrincados sincretismos entre o elemento nacional, religioso, racial, de classe, para citar alguns, produziram uma multiplicidade de sujeitos políticos, mas foi o elemento «nacional» que emergiu como totalizante, na sua larga maioria, matriz a partir da qual os outros elementos foram dispostos e investidos de sentido.

A «nacionalização» dos processos de subjectivação é, não obstante, um fenómeno instável. Esta multiplicidade de atributos pode convergir para a sustentação e reprodução de uma nação, mas também pode atrofiá-la, caso um guião sustentado noutras *fronteiras* – com um outro arranjo *hierárquico*, com uma outra disposição e taxonomia dos atributos – lhe dispute a hegemonia, enquanto grelha de leitura do mundo. Neste sentido, este processo de «nacionalização» é também um esforço no sentido de domesticar o potencial de conflituosidade dos elementos que são apropriados pelo horizonte nacional. Do mesmo modo que uma nação é simultaneamente o elo central e mais fraco de uma cadeia, o carácter caleidoscópico de um sujeito político nacional é simultaneamente a maior força e a maior fraqueza do seu poder de interpelação.

O «povo da Guiné e Cabo Verde», validando este raciocínio, ao ser um sujeito nacional é também produto de um conjunto de *imputações*. O terceiro conceito-chave da constelação cabraliana, o conceito de *cultura*, será analisado sob este enfoque, ao tomá-lo como um campo onde podemos mapear a rota de uma *imputação*. O recorte de «classe» demarcado que se abriga sob o conceito de «cultura» permitirá identificar o «povo» com um grupo específico no seu seio, dotando *por sua vez* o carácter «nacional» de um sentido determinado.

2.4 - Cultural

Reprimida, perseguida, humilhada, traída por um certo número de categorias sociais comprometidas com o estrangeiro, refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito das gerações vítimas de dominação, a cultura sobrevive a todas as tempestades para retomar graças à luta de libertação, toda a sua faculdade de desenvolvimento. Eis porque o problema de um “retorno às fontes” ou de um “renascimento cultural” não se põe nem se poderia pôr para as massas populares, visto que elas são portadoras da sua

*cultura própria, são a fonte de cultura e, ao mesmo tempo, a única entidade verdadeiramente capaz de preservar e criar a cultura – e de fazer história.*¹⁵⁰

Antes de iniciarmos esta secção, é necessário fazer a nota prévia que o conceito de «cultura» no discurso de Amílcar Cabral conhece vários usos. Nas próximas páginas, quando invocarmos a noção de «cultura» estaremos a remeter para uma sua acepção particular, onde está mais em diálogo com noções como as de «dignidade». No capítulo seguinte, veremos como a «cultura», se em articulação com noções como as de «progresso», ganha significados substancialmente diferentes.

Afirmávamos então ter localizado no conceito de «cultura» o terreno de uma *imputação* que, ao modelar de maneira determinante o imaginário do «povo da Guiné e Cabo Verde», dota a nação futura de um rumo claro. Talvez seja aqui, mais do que noutros lugares, que o labor de construção mútua entre «sujeito político» e «projecto político» se dê a observar. Consideramos mesmo que não é possível compreender a génese de algumas teses cabralianas, como a do célebre «suicídio da pequena burguesia», sem atentar ao lugar que a cultura ocupa na constelação do povo da Guiné e Cabo Verde; ou como o artigo 3 do capítulo 4 do manual político do PAIGC acaba a consagrar “a defesa dos direitos e conquistas políticas, económicas, sociais e culturais, dos camponeses e trabalhadores urbanos da Guiné e Cabo Verde” enquanto “condição fundamental na realização da unidade com outros povos africanos”¹⁵¹.

Nos discursos que dedica em exclusivo à problemática da cultura¹⁵², Amílcar Cabral enuncia-a como a base da «libertação nacional», caracterizando a «luta de libertação nacional» simultaneamente como um *facto* e um *factor* de «cultura»¹⁵³. A relevância que a noção de cultura assume surge aqui sustentada num recorte de «classe» categórico, o que contrasta com a trajectória acidentada que a noção de classe conhece no pensamento cabraliano. Para compreender o lugar que a «cultura ocupa no imaginário do povo da Guiné e Cabo Verde, precisaremos também de nos munir de uma exposição

¹⁵⁰ Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 128;

¹⁵¹ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 33;

¹⁵² Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 124-146; Amílcar Cabral, “Libertação Nacional e Cultura,” in *Malhas que os Impérios Tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, org. Manuela Ribeiro Sanches, 355-376. Lisboa: Edições 70, 2012;

¹⁵³ “Vemos assim que, se o domínio imperialista tem como necessidade vital praticar a opressão cultural, a libertação nacional é, necessariamente, um *acto de cultura*.” Cabral, “Libertação Nacional e Cultura,” 361;

crítica dos usos que Cabral faz de classe, problematizando as razões que a levar a ser sublinhada nuns contextos e secundarizada noutros.

O povo da Guiné e Cabo Verde foi edificado, enquanto sujeito político, sobre o atributo anti-colonial. O tipo de unidade a que apelou foi de certa maneira «transclassista» - encontramos mesmo Amílcar Cabral a lamentar que não haja, nem na Guiné nem em Cabo Verde, “grandes capitalistas” que façam “[c]omo em Cuba, na China (...) a revolução a sério”, ainda que ressalve ao mesmo tempo que “isso é bom para a nossa luta, porque não temos o problema de ter de combater aqueles que exploram demasiado a nossa gente”¹⁵⁴. Julgamos estar condensada nesta passagem uma das grandes tensões que atravessaram grande parte dos movimentos anti-coloniais: quanto maior a abrangência da unidade anti-colonial, maior a fragilidade dos equilíbrios no seu seio. Só à luz desta tensão é possível compreender que a inexistência de “grandes capitalistas” na Guiné seja percepcionada a um tempo como uma característica positiva e negativa, enquanto manifestação dessa necessidade paradoxal – mesmo contraditória, no entender de alguns – de dilatar as bases de apoio e constrangê-las no mesmo gesto.

A nossa tese será a de que o conceito de «cultura» vem complementar (e constranger) a «unidade» transclassista sobre a qual o «povo da Guiné e Cabo Verde» tinha sido edificado. A cultura condensará os apelos que encontramos no discurso cabraliano para que a sociedade pós-colonial seja um espaço onde a «exploração do homem pelo homem»¹⁵⁵ cesse de existir, ao dotar o povo da Guiné e Cabo Verde de contornos específicos (identificando-o, como veremos, com as «massas populares» no seu seio). Neste sentido, será uma tentativa de resolução das *tensões* que acima identificámos, ao introduzir um cunho classista no povo da Guiné e Cabo Verde que, no arranjo do seu regime de verdade, não faz perigar a unidade inicial (transclassista) sobre a qual tinha sido construído. Ensaando harmonizar a convergência de caudais potencialmente conflituosos, a íntima articulação entre o conceito de «cultura» e o conceito de «classe» não culminará na *luta de classes*, mas no *suicídio da pequena burguesia*. Sinal quer da inadequação destas categorias ao contexto guineense e cabo-

¹⁵⁴ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 73;

¹⁵⁵ “A necessidade e a fatalidade da completa liquidação da exploração do homem pelo homem são cada vez mais evidentes.” Cabral, “A Revolução Africana,” 68; “Aprenderam por experiência e sob a opressão colonial que a exploração do homem pelo homem é o maior obstáculo ao desenvolvimento e progresso do povo, para além da libertação nacional.” Cabral, “A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde face ao Colonialismo Português,” 69;

verdiano, onde o fenómeno da «classe» é embrionário¹⁵⁶ no entender de Cabral, quer dos delicados equilíbrios que este sujeito político condensa, no imaginário do «povo da Guiné e Cabo Verde» o conceito de cultura tentará comprometer todos aqueles que participaram da unidade anti-colonial com um determinado rumo aquando da derrota do colonialismo, enunciando-o como uma *necessidade* e um *imperativo* da «luta de libertação». É deste modo que uma *imputação* será operada no horizonte nacional, dotando de conteúdo a *libertação nacional*.

2.4.1 - Classe na constelação cabraliana

A «classe», à semelhança da «nação», é um conceito analítico que sofre de uma grande instabilidade ontológica, ainda que por razões diferentes. Dada a grande pluralidade de manifestações que se reclamaram de «classe» e das que, não se reclamando, gravitam na sua esfera, desenvolver um enunciado geral que consiga abarcar todos estes episódios com um mínimo de coerência tem-se revelado uma tarefa hercúlea: “We can see a logic in the responses of similar occupational groups undergoing similar experiences, but we cannot predicate any law. Consciousness of class arises in the same way in different times and places, **but never just the same way**”¹⁵⁷.

O uso que fazemos aqui de classe precisa de ser enquadrado com alguma prudência, distinguindo entre a «classe» como categoria analítica que integra o nosso arsenal teórico, e a «classe» como categoria política que informa o discurso de Amílcar Cabral. Como categoria analítica, tomamos uma noção de classe que é subsidiária do trabalho de Wallerstein sobre o conceito que, perante a abundância das suas manifestações, sugeriu que a definição conceptual de classe se esvaziasse de características, de modo a que pudesse centra-se nas relações de poder que estruturam uma dada configuração. Ao focar-se nos «processos» e não nos «atributos», esta solução tem o mérito de dotar a definição de classe da plasticidade que precisa de ter: “If we accept that there is no ideal type [of class], then we cannot define (that is,

¹⁵⁶ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 209-210;

¹⁵⁷ E. P. Thompson, *The Making Of The English Working Class* (New York: Vintage Books, 1983), 9-10 [sublinhados nossos];

abstract) in terms of attributes, but only in terms of process (...) The routes are various”¹⁵⁸.

Uma abordagem deste tipo possibilita-nos dois exercícios importantes, potenciados pelo diálogo entre a nossa conceptualização da classe enquanto ferramenta teórica e o modo como ela surge no discurso cabraliano enquanto categoria política: 1) ao dividir entre estas duas esferas, «atributos» e «processos», permite-nos inteligir os usos contraditórios que encontramos em Cabral em relação à classe como uma oscilação entre estas duas esferas (o nosso argumento é que quando Cabral secundariza a classe, fá-lo sobretudo por pensá-la em termos de atributos que, dada a origem eurocêntrica da definição de classe que reproduz, não estão presentes no contexto guineense e cabo-verdiano; e que quando lhe dá primazia analítica, fá-lo por tomar uma noção de classe centrada nas relações de poder, usando-a como interlocutora da clivagem no contexto guineense e cabo-verdiano); e 2) ao usarmos uma definição mais lata de classe do que a de Cabral, que em alguns momentos está constrangida pelos atributos, ela permite-nos identificar transversalidades de classe no pensamento cabraliano que não têm de ser, necessariamente, enunciadas desta forma (pensamos sobretudo na questão da «exploração»). Analisemos duas passagens que ajudam a ilustrar a trajectória acidentada da classe no pensamento cabraliano:

*Este ponto de vista não pretende diminuir a importância de outros factores internos desfavoráveis à libertação nacional, tais como o subdesenvolvimento económico, com consequente atraso social e cultural das massas populares, o tribalismo e outras condições menores. Convém no entanto notar que a existência de tribos só se manifesta como uma contradição significativa em função das atitudes oportunistas (geralmente provenientes de indivíduos ou grupos destribilizados) no seio do movimento de libertação nacional. As contradições entre classes, mesmo quando estas são embrionárias, são bem mais importantes do que as contradições entre tribos.*¹⁵⁹

Uma outra vantagem é que na nossa terra não há grandes diferenças de classes, diferenças muito grandes (...). Isso evita-nos muitos problemas de divisão do

¹⁵⁸ Immanuel Wallerstein, “Class Conflict in the Capitalist World-Economy,” in *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein (London: Verso, 1991), 118;

¹⁵⁹ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 209;

*ponto de vista social. Mas na realidade social da nossa terra, ontem falámos nisso, há a questão das tribos (...)*¹⁶⁰

A contradição que estas duas afirmações protagonizam dá-se a várias interpretações. A mais imediata passa talvez por sublinhar a diferença de latitudes a que os discursos são proferidos, sugerindo que o tipo de público que Amílcar Cabral tem diante dita a hierarquia de importâncias no que concerne às temáticas da «libertação». Perante uma plateia que fala quase unanimemente a linguagem marxista, como era a da conferência Tricontinental, dá-se uma primazia à classe que depois é negada na formação de quadros do PAIGC na Guiné, onde a centralidade é atribuída a problemas como a «questão tribal».

Se esta hipótese tem o mérito de chamar a atenção para os códigos da linguagem que estruturam cada universo onde o discurso acontece, existindo um esforço para o adaptar aos vários lugares onde ele é vocalizado, ela não consegue entender a diferença aparente de princípio que a comparação das duas passagens testemunha – isto é, este esforço de adaptabilidade não é suficiente para explicar a contradição aparente em termos de conceptualização da «luta».

A nossa proposta interpretativa sintetiza contributos da hipótese acima enunciada, mas distingue-se dela ao subscrever um conjunto de conclusões diferentes. Havendo, sim, uma diferença de discurso que é em parte inteligível pelos contextos em que são pronunciados, tal não significa que a hierarquia de importância das temáticas da libertação seja diferente consoante o contexto, mas que as suas premissas podem estar formuladas de outro modo. Apoiando-nos, na esteira de Wallerstein, num entendimento dilatado de classe em função dos «processos», procurámos identificar posicionamentos que possam ser considerados de classe no mesmo discurso em que Cabral secundariza a questão da «classe» em função da questão «tribal», sem que a sua enunciação recorra ao universo semântico clássico da classe. Julgámos tê-los encontrado na reiterada condenação da «exploração do homem pelo homem», que serve tanto de caudal crítico do sistema colonial como de linha programática para o futuro. Neste seminário de quadros em que a «questão das tribos» ganha reiteradamente ascendência sobre a «questão de classe», podemos também encontrar passagens como as seguintes:

¹⁶⁰ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 73-74;

*Mas não sejamos tão acusadores dos colonialistas. Desgraça também da exploração da nossa gente pela nossa gente.*¹⁶¹

*Mas, camaradas, temos que dizer a verdade. Muito povo de Cabo Verde sofreu, por causa da exploração dos donos das terras, caboverdeanos mesmo. Assim como na Guiné, uma parte do sofrimento do nosso povo estava nas mãos da nossa própria gente. Isso não podemos esquecer de maneira nenhuma, para podermos saber o que é que vamos fazer no futuro.*¹⁶²

*Mas, na base da vida do nosso Partido, queremos destruir toda a possibilidade de aqueles que libertam a terra ou outros venham abusar do nosso povo amanhã. O nosso objectivo não pode ser o de ir tomar conta do palácio do governador para fazer na nossa terra, o que aquele governador queria fazer.*¹⁶³

Se o termo «classe» podia dizer pouco a quem não estava habituado a ouvi-lo e a usá-lo até então, a denúncia da “exploração” e do perigo de futuros “abusos” pode ser entendida como uma alternativa de remeter para os mesmos «processos» que estão na génese do uso da classe noutros contextos, como o era a conferência Tricontinental (onde, de resto, a exposição do problema de classe está intimamente relacionado com o problema do «neocolonialismo» e do comportamento que as elites autóctones revelam na sociedade pós-colonial). A denúncia e a condenação da «exploração do homem pelo homem», no discurso cabraliano, tem assim dois raios de acção, como se pode depreender das três citações acima transcritas: a exploração do homem pelo homem que estrutura a relação colonial, entre potência colonizadora e colónia, e a exploração do homem pelo homem entre «autóctones» no seio da colónia, vigente durante o período colonial e perfilhando-se como perigo num futuro onde a potência colonizadora tenha já sido expulsa.

Tomando a classe como um *loose concept*¹⁶⁴, e validando que as passagens acima transcritas podem ser lidas como suas manifestações, ensaiámos expor sumariamente o modo como a classe, no discurso cabraliano, era um instrumento que

¹⁶¹ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 59;

¹⁶² Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 59;

¹⁶³ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 11-12;

¹⁶⁴ Uso semelhante àquele que James C. Scott faz do conceito de «subalternidade», de maneira a conseguir articular vários contextos com semelhanças estruturais.

permitia interpelar a *verticalidade na horizontalidade* da unidade anti-colonial, informando o problema da «dominação» em paralelo com a dicotomia autóctone/estrangeiro e além dela. Observemos agora a rota que a classe descreve no conceito de cultura.

2.4.2 - A cultura, um problema de classe

Nos termos que Cabral empregaria, no seu estilo de inspiração positivista, a conceptualização de cultura no seu discurso assume um tom quase “místico”. Tomando-a como uma abstracção animada que “reprimida, perseguida, humilhada, traída por um certo número de categorias sociais comprometidas com o estrangeiro, refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito das vítimas de dominação (...) sobrevive a todas as tempestades para retomar graças à luta de libertação, toda a sua faculdade de desenvolvimento”, Cabral dotará a cultura de uma espécie de essência. Pensado a sua trajectória como paralela à do «povo da Guiné e Cabo Verde», é no seio deste «povo» que identificará o seu refúgio: nas «massas populares» em particular, entendidas como a “fonte de cultura e, ao mesmo tempo, a única entidade verdadeiramente capaz de preservar e criar a cultura – e de fazer história”¹⁶⁵.

Com algumas aparições pontuais no discurso cabraliano¹⁶⁶, será sobretudo em articulação com o conceito de cultura que as «massas populares» se inscrevem no imaginário do «povo da Guiné e Cabo Verde», onde o seu papel na «luta de libertação» é alvo de um esforço de sistematização. Se a cultura é a base da luta de libertação, sendo a «luta de libertação» um *facto* e um *factor* de cultura, e a cultura é detida pelas massas populares, suas guardiãs e produtoras, então é nas massas populares que a luta de libertação se sustenta - *logo*, é em função das massas populares, das suas necessidades e aspirações, que deve ser travada. Compreende-se assim como a inflexão que o conceito de cultura introduz no imaginário do povo da Guiné e Cabo Verde se revela determinante para o projecto político que nele se sustenta:

¹⁶⁵ Cabral “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 128;

¹⁶⁶ De 1961: “Amplas massas populares exploradas e submetidas, como os povos da Guiné e de Cabo Verde, à miséria, à ignorância e ao medo, reconquistaram a sua dignidade humana e criaram as bases necessárias ao progresso económico, social e cultural.” Cabral, “A Revolução Africana,” 68;

*É evidente que a multiplicação das categorias sociais, em especial de etnias, torna mais complexa a definição do papel da cultura no movimento de libertação. Mas esta complexidade não pode nem deve diminuir a importância decisiva, no desenvolvimento deste movimento, do carácter de classe da cultura, muito mais sensível nas categorias urbanas e nas sociedades rurais de estrutura vertical (Estado), mas que não deve deixar de ser tomada em consideração mesmo nos casos em que o fenómeno de classe surge ainda no estado embrionário. A experiência demonstra que, perante a necessidade de uma opção política exigida pela contestação do domínio estrangeiro, as categorias privilegiadas, na sua maioria, colocam os seus interesses imediatos de classe acima dos interesses do grupo ou da sociedade, contra as aspirações populares.*¹⁶⁷

Este entendimento particular do conceito de cultura confunde-se propositadamente com uma ideia de «resistência», na qual ecoam algumas teses de James C. Scott, que as massas populares teriam protagonizado face ao colonialismo português em contraponto com a acção de outras «camadas sociais» (nomeadamente “as categorias privilegiadas” que, “perante a necessidade de uma opção política exigida pela contestação do domínio estrangeiro (...) na sua maioria, colocar os seus interesses imediatos de classe acima dos interesses do grupo ou da sociedade, contra as aspirações populares”). «Massas populares», «cultura» e «resistência» andam a par no discurso cabraliano, informando-se mutuamente:

*O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no facto de ela ser a manifestação vigorosa, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo (...)*¹⁶⁸

*Esta resistência, longa e multiforme, só é possível porque, preservando a sua cultura e a sua dignidade, as massas populares mantêm intacto o sentimento de dignidade individual e colectiva, apesar dos vexames, das humilhações e sevícias de que são tantas vezes alvo.*¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 141 [sublinhados nossos];

¹⁶⁸ Cabral, “Libertação Nacional e Cultura,” 363;

¹⁶⁹ Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 139;

É deste modo que, se o «povo da Guiné e Cabo Verde» é o sujeito político que vai fazer da sua revolução uma Revolução¹⁷⁰, as «massas populares» se tornam o verdadeiro agente revolucionário no seu seio, ao serem o único grupo capaz de “preservar e criar a cultura – e de fazer a história”. Emergindo como o alicerce da luta de libertação, os interesses das massas populares *tornam-se* os interesses do «povo da Guiné e Cabo Verde», num movimento que culminará na sua justaposição:

*(...) julgamos que se trata de uma concepção demasiado limitada, senão mesmo errónea, do papel primordial da cultura no desenvolvimento do movimento de libertação. Essa limitação ou erro provêm, pensamos, de uma generalização incorrecta de um fenómeno real mais restrito, que se situa a um determinado nível das elites ou das diásporas coloniais. Generalização essa que ignora ou negligencia o dado essencial do problema: o carácter indestrutível da resistência cultural do povo – das massas populares – face ao domínio estrangeiro.*¹⁷¹

Recordando o encadeamento com que enquadrámos o conceito de cultura, é deste modo que se concretiza uma *imputação* ao imaginário nacional: o povo da Guiné e Cabo Verde *torna-se*, de acordo com o regime de verdade que o subjaz, nas massas populares da Guiné e Cabo Verde. No *Manual Político do PAIGC*, de 1974, esta imbricada operação ideológica surge já consagrada em pleno:

*(...) a posição do nosso Partido, tanto no plano interno, em relação às massas populares, como no plano internacional, nas nossas relações com os outros, é bastante clara e precisa (...)*¹⁷²

A cultura torna-se assim a plataforma a partir da qual o problema político entre autóctones é interpelado, manifestação de um problema que tem de ser pensado num quadro supranacional. Nas reflexões de Cabral em torno do problema da cultura, chegamos mesmo a encontrar críticas severas ao carácter elitista de movimentos que hoje são recordados como corolários do período, onde Cabral sinaliza uma tentativa de

¹⁷⁰ Parafraseando Amílcar Cabral em Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 200;

¹⁷¹ Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 127 [sublinhados nossos];

¹⁷² Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 74;

eclipsar o papel que as massas populares protagonizam no esforço anti-colonial: condenado a “generalização incorrecta de um fenómeno real mais restrito, que se situa a um determinado nível das elites ou das diásporas coloniais”, na medida em que “o problema de um ‘retorno às fontes’ ou de um ‘renascimento cultural’ não se põe nem se poderia pôr às massas populares”¹⁷³. Seria o elitismo dos seus membros que os levava a “ignora[r] e negligencia[r] o dado essencial do problema: o carácter indestrutível da resistência cultural do povo – das massas populares – face ao domínio estrangeiro”, e neste movimento a promoverem uma política que não tem em conta, ou vai mesmo contra, as «aspirações populares».

O grande problema desta conceptualização da «luta de libertação» residia no facto de a sua direcção estar a cargo de elementos que não provinham das «massas populares», na sua maioria. A tentativa de resolução desta *distância*, entre uma direcção «pequeno-burguesa» da luta e o grupo para quem ela se destinava, revela-se quando cotejamos as passagens em torno da cultura com as que se debruçam sobre a tese do «suicídio da pequena burguesia», identificando uma simetria entre a referência às «massas populares», no universo da «cultura», e a referência às «classes trabalhadoras», no universo do «suicídio da pequena-burguesia». Sem recorrer à imagem da «luta de classes» no campo da cultura, Cabral propõe um caminho aos elementos «pequeno-burgueses» que constituem a direcção da «luta», a da sua identificação progressiva com as «massas populares» que “só se completa no decurso dela [da luta de libertação], no contacto quotidiano com as massas populares e na comunhão de sacrifícios que a luta exige”¹⁷⁴. No seu entender, este é o único caminho – e veja-se como a *imputação* da cultura ao imaginário nacional é determinante para este enunciado – que garante uma *verdadeira independência nacional*, esquivando-se à cooptação por dinâmicas «neocoloniais».

Quando há pouco afirmávamos que o «povo da Guiné e Cabo Verde» *afunilava* nas suas «massas populares», o verbo não foi escolhido ao acaso. A composição do regime de verdade cabraliano, no que concerne a esta problemática, descreve esse mesmo movimento de um funil, ao reclamar o consenso alargado que o anti-colonialismo gerou para um projecto que tenha no centro as massas populares - isto é, canalizando essa base de apoio em torno da oposição ao colonialismo para um projecto

¹⁷³ Cabral, “O Papel da Cultura na Luta pela Independência,” 128;

¹⁷⁴ Cabral, “Libertação Nacional e Cultura,” 363;

político particular na «nação» futura, *afunilando-a* de modo a que não perigue essa unidade inicial. E fá-lo com recurso à linguagem das «missões», dos «deveres» e dos «imperativos» históricos, onde a *História*, à semelhança, da «cultura», surge também como uma «abstracção animada», de cuja *vontade* o PAIGC é um intérprete fiel:

*Para manter o poder que a libertação nacional põe nas suas mãos, a pequena burguesia só tem um caminho: deixar agir livremente as suas tendências naturais de emburguesamento, permitir o desenvolvimento duma burguesia burocrática e de intermediários do ciclo das mercadorias, transformar-se em pseudo-burguesia nacional, isto é, negar a revolução e enfeudar-se necessariamente ao capital imperialista. Ora isso corresponde à situação neocolonial, quer dizer, à **traição dos objectivos da libertação nacional**. Para não trair esses objectivos, a pequena burguesia só tem um caminho: reforçar a sua consciência revolucionária, repudiar as tentações de emburguesamento e as solicitações naturais da sua mentalidade de classe, identificar-se com as **classes trabalhadoras**, não se opor ao desenvolvimento normal do processo da revolução. Isso significa que, para desempenhar cabalmente o papel que lhe cabe na luta de libertação nacional, a pequena burguesia revolucionária deve ser capaz de suicidar-se como classe, para ressuscitar na condição de trabalhador revolucionário, **inteiramente identificado com as aspirações mais profundas do povo a que pertence**.*¹⁷⁵

Os intrincados mecanismos ideológicos e discursivos que estão na génese destas tomadas de posição sugerem-nos as *ensões* políticas entre «autóctones», os equilíbrios delicados e próprios do contexto guineense e cabo-verdiano. Mas elas remetem-nos também para a história mais lata do cruzamento entre a «nação» e a «classe» que, pese embora as suas naturezas potencialmente antagónicas («nação» intrinsecamente transclassista, «classe» intrinsecamente transnacional), têm protagonizado mais convergências do que exclusões mútuas na paisagem política moderna. Para estudar os sujeitos políticos gerados nestas suas intersecções, onde emergem simultaneamente como *nacionais* e *classistas*, torna-se necessário adoptar uma postura que, na senda de Balibar, assumo que “to say they are problematic is not to reject the premisses, it is only

¹⁷⁵ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 212;

to ask for a philosophical disquisition of the consequences”¹⁷⁶; e, por conseguinte, identificar e problematizar as tentativas de harmonização destas naturezas conflitantes, que encontramos nos regimes de verdade que investem estes sujeitos políticos de *sentido*.

Mais uma vez, sinalizamos um problema analítico que foi também entendido como um problema *político*, no caso de estudo que nos ocupa. A ilustrar esta coincidência, a secção 4 do *Manual Político* do PAIGC, onde encontramos a questão “A nossa luta é fundamentalmente uma luta de libertação nacional ou uma luta de classes?”. A resposta será tão ou mais sugestiva do que a pergunta em si, constituída por uma ambivalência que, à luz do conceito de «cultura», tanto pode remeter para a questão colonial como para a identificação da «povo» com as suas «massas populares»: “a dominação colonial na nossa terra é a dominação da classe dirigente portuguesa sobre o nosso povo, ou, se o preferirem, *sobre a nossa nação considerada no seu conjunto como uma classe*”¹⁷⁷.

2.5 - Instituição de uma «comunidade de situação e destino»¹⁷⁸

*A luta de um povo, a resistência de um povo, tem várias formas. Como já vos disse, há muito tempo que começou a nossa resistência. Desde o dia em que passou pela cabeça dos tucas dominar-nos, explorar-nos, a nossa resistência começou.*¹⁷⁹

Os mecanismos narrativos que fundam os «povos» na modernidade são, em alguns aspectos, análogos aos que estruturam as cosmogonias na Antiguidade. À semelhança de algumas deidades cosmogónicas, onde todas as potencialidades do mundo aguardam por consubstanciação¹⁸⁰, um «povo» é *aquele que, antes de ser, já o é*. Isto é, antes das pessoas que compreende se *imaginarem* como parte de um mesmo povo, a narrativa que o institui sinaliza já aí um caminho a ser percorrido, até culminar, *por fim*, numa tomada de consciência em que a pertença a um mesmo povo é *revelada*.

¹⁷⁶ Verso Books, “Communism, A New Beginning? Day 2 Étienne Balibar, Communism as Commitment, Imagination and Politics, Filmado [Junho 2012], Youtube Video, 01.36.25, Publicado [Junho 2012], <https://www.youtube.com/watch?v=NEu5fVzFJr0>, consultado em 12/08/2018;

¹⁷⁷ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 13 [sublinhados nossos];

¹⁷⁸ No original: “Communauté de situation et destin.” Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 103;

¹⁷⁹ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 10;

¹⁸⁰ Casos de «Nun», na mitologia egípcia, ou de «Chaos», na mitologia grega.

A natureza desta imanência varia, é certo – ora os caprichos do divino, ora as leis da história ou os imperativos da cultura – mas o movimento descrito por estas narrativas é transversal aos seus diferentes tipos de determinação: elas afirmam que *chegámos aqui*, quando, na verdade, é deste «aqui» que partem. Se não validarmos que certos elementos podem existir em estado de *latência* – isto é, influenciado a acção de pessoas que deles não têm consciência – temos de nos debruçar sobre estas narrativas enquanto «ficções políticas», como gestos eminentemente *políticos* que identificam – ou seja, *imaginam* – certo tipo de determinação como veículos de *fazer sentido* do seu presente e, *por isso*, da sua história e da sua experiência. Assim, o que surge como um destino não é tanto uma emanção de um sentido que, oculto, animou a história até ao momento da sua revelação, como é uma «criação», uma *transcendência à escala humana* que, em primeira e última instância, se circunscreve à acção das pessoas que se reclamam desse destino. Do mesmo modo que toda a história é historiografia¹⁸¹, todas as narrativas em torno de um povo são uma *projecção* de uma leitura no presente para os eventos que o antecederam e que os insuflam de um *novo* sentido, só existindo em correlação com esse presente e com as ânsias de futuro que o animam.

Observamos assim que, na instituição de um povo como sujeito político, o gesto de trilhar um caminho ao longo da história – seleccionar e articular diferentes episódios numa narrativa, de modo a que possam *ganhar aquele perfil demonstrativo a que as pessoas gostam de chamar fatalidade*¹⁸² – assume uma importância determinante. Mesmo em discursos onde a tónica é colocada na «agência», esta figura de estilo é utilizada e gera a percepção de um certo *caminho*. Tal é o caso da narrativa que institui o «povo da Guiné e Cabo Verde», onde podemos encontrar apontamentos neste sentido: quando Amílcar Cabral afirma, a título de exemplo, que “desde o dia em que passou pela cabeça dos tucas dominar-nos, explorar-nos, a *nossa* resistência começou”¹⁸³, o adjectivo possessivo - «nossa» - condensa este exercício de projecção de sentido do presente no passado, na medida em que analisa um tempo à luz de uma realidade que, então, não era sequer pensável – o «povo da Guiné e de Cabo Verde». Além disso, inscreve na narrativa deste «povo» toda e qualquer manifestação de dissidência ao sistema colonial, imprimindo-lhe uma coesão gregária que, à época, não tinha.

¹⁸¹ Tese de Hayden White.

¹⁸² Cortázar, *Final do Jogo*, 67;

¹⁸³ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 10 [sublinhados nossos];

*Nós somos um povo, ou pessoas de um povo, que a certa altura da história desse povo, tomaram um certo rumo no seu caminho, criaram certos problemas no seu espírito e na sua vida, orientaram a sua acção num certo rumo, puseram perguntas e buscaram resposta para essas perguntas.*¹⁸⁴

Se identificarmos o “certo rumo tomado” como a viragem anti-colonial que o PAIGC simboliza, reparamos como este povo, ainda antes de ser «povo» - de *se imaginar* enquanto tal – tomava já um rumo em conjunto, como um *nós*. É uma releitura do passado, à luz das configurações do presente – seleccionando episódios até então desarticulados e integrando-os numa mesma linha narrativa coesa – que lhe permite fazer afirmações deste tipo. Insuflando estes eventos com um *novo* sentido – que é tanto mais eficaz quanto essa novidade surgir como uma *antiga novidade* – possibilita às pessoas que se inscrevem no seu horizonte *descobrir* como colectiva a sua vivência individual, como parte de um *novo* «nós».

No contexto do anti-colonialismo, este jogo de temporalidades é particularmente evidente na importância que é atribuída à «unidade». Originada por uma (re)leitura da história onde o carácter «disperso» e «atomizado» das resistências ao colonialismo teria possibilitado, em parte, a sua reprodução e perpetuação enquanto sistema, a tónica na «unidade» surge como uma solução para este problema. Mas este gesto de identificar essas resistências como dispersas e atomizadas só é possível à luz de grelhas «agregadoras», que só mais tarde seriam criadas.

A partir daqui, torna-se possível questionar a disposição da narrativa de Amílcar Cabral e do PAIGC em relação ao «povo da Guiné e de Cabo Verde», onde está subsumida a premissa de que «sujeito político» precede «projecto político». Neste cenário, o segundo seria a «emanação» do primeiro: pensa-se o «projecto político» como um veículo através do qual o «sujeito político» se expressa, a estrutura da narrativa obedece a uma ideia de *sequência*.

A disposição que a «sequência» possibilita entre sujeito político e projecto político cumpre funções políticas claras, permitindo ao projecto político assumir-se como o fiel intérprete do sujeito político e reclamando-se assim da sua autoridade *transcendente*, que em primeira e última instância deveria influir na sua legitimidade como actor político. O partido como agente que força esta «natureza» é assim celebrado

¹⁸⁴ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 12;

pela diligência no cumprimento de uma dada *missão*, e a obediência à sua direcção pode ser exigida. É a esta luz que podemos enquadrar a autoridade reclamada para o PAIGC no discurso cabraliano: “Se compararmos aquele momento com o momento de hoje, vemos de facto que a criação do P.A.I.G.C. foi o ponto de partida para criar na nossa terra, Guiné e Cabo Verde, uma realidade nova, camaradas”¹⁸⁵.

Todavia, se negamos qualquer determinação transcendente aos fenómenos colectivos, o carácter teleológico das narrativas que os instituem colapsa – deixa de ser uma «auto-evidência» o porquê de um sujeito político ser como é. Sublinhar o carácter histórico destas narrativas leva-nos a contrapor à imagem de sequência uma de *simultaneidade*: um «sujeito político» não precede o «projecto político» que dele se reclama; ao invés, «sujeito político» e «projecto político» constroem-se mutuamente, protagonizam uma relação de reciprocidade. Assente no jogo permanente do discurso, como gesto que simultaneamente representa e cria o «Real» - “se o conceito de ‘povo’ descreve, identifica e objectiva uma dada realidade, ao mesmo tempo constitui, activa e subjectiva essa realidade (Koselleck, 2011)”¹⁸⁶ – o nome que o sujeito político recebe assume-se assim como o terreno de uma mediação: o «povo da Guiné e de Cabo Verde», ao tornar-se o lugar de encontro entre Amílcar Cabral, o PAIGC e parte das populações da Guiné e de Cabo Verde, permite instituir uma *comunidade de situação e destino*. Nesta que é uma luta de representações, não é só o «povo» que faz a «luta»: este «povo» também *se faz* na «luta» e a «luta» também *se faz* no «povo».

Desnaturalizar a trajectória de um povo, não obstante, não é sinónimo de invalidá-la. Amílcar Cabral tem toda a legitimidade para conceber a luta do PAIGC como a continuação da resistência ao colonialismo português “desde o momento em que passou pela cabeça dos tugas dominar-nos”. Como expusemos no capítulo anterior, *fazer sentido* da experiência é sempre um gesto eminentemente criativo, de tecer articulações mesmo onde elas até então não existiam – ou sobretudo onde elas não existem. Mostrar o «povo da Guiné e Cabo Verde» como uma criação recente não sentenciar como erradas as interpretações que tomavam o «povo da Guiné e de Cabo Verde» como uma realidade que se espalhava muito para lá do seu tempo; é, sim, um convite a perceber como foi esta sensação de «latência» gerada, como a *sequência* se tornou plausível e deste modo fonte de *sentido*.

¹⁸⁵ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 79;

¹⁸⁶ Neves, “Ideologia, ciência e povo em Amílcar Cabral,” 336;

*The events of 1933 have occurred once and for all, but the experiences which are based upon them can change over time. Experiences overlap and mutually impregnate one another. In addition, new hopes or disappointments, or new expectations, enter them with retrospective effect. Thus, experiences alter themselves as well, despite, once having occurred, remaining the same.*¹⁸⁷

Nestas notas finais, gostaríamos de sublinhar o modo como este trânsito permanente entre temporalidades molda o imaginário de um «sujeito político», possibilitando a emergência de uma «comunidade de situação e destino»; e também como a coexistência de diferentes temporalidades, *impregnando-se mutuamente*, converge para a legitimidade destas narrativas, dispostas numa narrativa diacrónica onde o momento presente é o culminar de um passado *de onde se vem* e a antecâmara de um futuro *para onde se vai*.

¹⁸⁷ Koselleck, *Futures Past*, 274-275;

Capítulo III: Os processos centrífugos na formação de um sujeito político em Amílcar Cabral

*O carácter da nossa luta é internacional e universal.*¹⁸⁸

O povo da Guiné e Cabo Verde existe em articulação com outros povos. A sua enunciação, no discurso cabraliano, traz sempre subjacente a pertença a um movimento percebido como *histórico* e *transnacional*, do qual seria tanto subsidiário como agente activo. Será sobre este jogo de escalas que veremos o sujeito político cabraliano edificar-se, animando e animado por uma multiplicidade de afinidades políticas que são, segundo o seu discurso, as consequências *naturais* umas das outras. *Servir a nossa terra*, dir-nos-á reiteradamente Amílcar Cabral, *servir África* e *servir a Humanidade* são parte de um mesmo gesto¹⁸⁹.

A percepção de que uma mesma insurreição tinha lugar em três continentes, tendo na Guiné e em Cabo Verde um seu desdobramento, faz com que os objectivos e as vontades enunciadas neste contexto obedeçam a uma pauta que se espraia bem para lá das suas delimitações territoriais. Num quadro em que cada povo devia «fazer a sua parte» para realizar desígnios *universais*, dar primazia ao «local» era concebido como um gesto eminentemente *internacionalista*, como a epígrafe que introduz este capítulo ilustra exemplarmente. Compreender os «povos» que emergem a partir deste eixo não é pois possível sem que os inscrevamos nas dinâmicas peculiares do *nacionalismo internacionalista*, se pensados a partir das suas bases «locais», e do *internacionalismo nacionalista*, se pensados nos seus lugares de encontro internacionais, que caracterizam o fenómeno anti-colonial. Esta tese peculiar – a dimensão nacional dos sujeitos políticos anti-coloniais não só *não* entra em rota de colisão com as suas afiliações internacionalistas, como é mesmo a sua concretização – carrega claras aporias, que não sugerimos aqui rasurar: a análise das suas possibilidades só pode ser feita a par com a observação dos seus limites e tensões.

¹⁸⁸ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 31;

¹⁸⁹ “Nós estamos a servir a humanidade, camaradas, estamos a servir o nosso povo, a nossa terra, a África, a humanidade. Esta é a nossa responsabilidade ao dar tiros, fazendo guerra na nossa terra, para libertar o nosso povo.” Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 121; “E temos de criá-la e desenvolvê-la cada dia mais para servirmos cada vez melhor não só e principalmente o interesse do nosso povo, mas também o interesse de África, o progresso da humanidade.” Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 79;

O presente capítulo debruça-se sobre o modo como esta convergência de afinidades influi na constituição do povo da Guiné e Cabo Verde. É a partir do lado de «fora» - isto é, observando as dinâmicas centrífugas que constituem o sujeito político cabraliano – que continuaremos a problematizar o movimento de construção mútua que a dimensão «interna» e a dimensão «externa» deste povo protagonizam, evidenciando-o como tão devedor do contexto guineense e cabo-verdiano como do “sense of possibility of those years”¹⁹⁰; todavia, este exercício de inscrever o «povo da Guiné e Cabo Verde» nas dinâmicas mais vastas em que participa não se limitará ao espaço do anti-colonialismo, ensaiando também inscrevê-lo numa história política das ideias menos circunscrita no espaço e no tempo.

A nossa análise em torno dos «processos centrífugos» ao serviço da constituição do sujeito político cabraliano debruçar-se-á assim sobre como o anti-colonialismo logrou instituir-se como um campo autónomo de acção e reflexão política, mas também como algumas teses estruturantes no pensamento de Amílcar Cabral – determinantes no moldar do «povo da Guiné e Cabo Verde» - invocam debates mais amplos, onde a especificidade do ângulo anti-colonial é concebido como um contributo para a reflexão em torno de problemas *universais*.

No encalço destes processos centrífugos, faremos uma incursão aos espaços comuns produzidos pelos *trânsitos* políticos intensos que caracterizam a época, bifurcados simbioticamente em espaços «físicos» - como organizações, encontros e fóruns internacionais – e em espaços «imateriais», ensaiando tomar o anti-colonialismo como uma corrente de pensamento, enjeitando a possibilidade de uma teoria anti-colonial. O exercício aqui desenvolvido consistiu em observar o anti-colonialismo como produto de uma *viagem da teoria*¹⁹¹, tomando um seu guião particular – o que localiza, sustenta e legitima o povo da Guiné e Cabo Verde - como artefacto de processos de apropriação, matização e subversão ideológica, feito no seu cruzamento.

A relação entre anti-colonialismo e modernidade tem-nos acompanhado em pano-de-fundo até aqui, se atendermos ao carácter distintamente moderno dos conceitos que adscrevemos à constelação cabraliana no capítulo anterior. Esta é uma relação que será explorada com maior pormenor neste capítulo, evidenciando como são muitos os

¹⁹⁰ Cooper, *Colonialism in Question*, 26;

¹⁹¹ Expressão inspirada no trabalho de Saïd, em “Reconsiderando a Teoria Itinerante”: “O objectivo da teoria é (...) viajar, indo para além dos seus limites, emigrar, permanecer em certo sentido no exílio”. Citado em Manuela Ribeiro Sanches (coord.), *Deslocalizar a Europa: Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade* (Lisboa: Cotovia, 2005) 7;

lugares do anti-colonialismo onde os debates que animam a problemática da modernidade podem ser evocados. Assentes num jogo de número – há uma modernidade com múltiplas manifestações ou há múltiplas modernidades? se operamos com várias modernidades, elas são rivais ou convergentes? podem as várias modernidades ser simultaneamente rivais e convergentes? – estes debates têm nos sujeitos políticos anti-coloniais um campo de observação prolífero, na medida em que estes lograram construir um guião de emancipação a partir dos mesmos *tropos* modernos que, noutros discursos, haviam operado como o seu carrasco. Na análise deste gesto de *fazer sua* a «modernidade», as possibilidades e os constrangimentos que a modernidade albergou dão-se a observar.

3.1 - Afinidades e escalas: apontamentos sobre a dilatação do comum

*Sabemos igualmente que no coração de cada homem, que se batia nesta guerra, havia uma esperança, a esperança dum mundo melhor. Foi esta esperança que nos tocou a todos fazendo de nós combatentes, combatentes pela liberdade dos nossos povos. Mas é necessário dizer abertamente que foram igualmente ou mais fortemente, as condições concretas da vida dos nossos povos: a miséria, a ignorância, os sofrimentos de toda a espécie, a alienação completa dos nossos direitos mais fundamentais, que nos ditou a tomada de posição firme contra o colonialismo português e, em consequência, contra todas as injustiças do mundo (...)*¹⁹²

A nossa ideia de modernidade é atravessada por uma sensação de *aproximação* e de *expansão*. As próprias imagens que comumente encontramos associadas à época, provenientes dos feitos alcançados pela técnica nos dois séculos que compreende cronologicamente, parecem ser informadas por essa *sensação*: imagens como o caminho-de-ferro, o telégrafo ou o automóvel convergem para criar um imaginário tecido sobre um exercício de simultânea dilatação e contracção. O mesmo mundo que parecia agigantar-se ganhava também acomodação no quintal de cada um, dinâmica(s) que a investigação tem denominado como «processo de mundialização», «processo de interdependência» ou «processo de integração do mundo», para citar algumas.

¹⁹² Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 95;

A compreensão do espaço e do tempo mudou irreversivelmente na modernidade, mas esta transformação deu-se a um ritmo desigual e foi propulsionada, em larga medida, por um vasto leque de práticas que tinham na violência a sua matriz comum e no colonialismo moderno o seu corolário. No entanto, este *reinventar da distância* não foi apenas subsidiário dos avanços da técnica e dos imperativos da dominação. As transformações estruturais operadas na modernidade criaram novas possibilidades, que a emergência de *novas* afinidades políticas testemunha. Se devemos resistir à tentação de relativizar ou menorizar as dinâmicas disruptivas para celebrar o que lhes adveio, ou de identificar em retrospectiva (e teleologicamente) o potencial que a modernidade carregaria – por norma, postura que caracteriza os críticos da modernidade que não deixam de ser também seus adeptos¹⁹³ - não podemos contudo abster-nos de observar como estas mesmas dinâmicas não são monolíticas, sendo alvo de processos de apropriação e subversão.

Neste sentido, interessa-nos aqui reflectir como esta reinvenção da distância, se serviu poderes como os imperiais, possibilitou também a criação de novas dinâmicas políticas que, operando uma *dilatação do comum* nos imaginários políticos, lograram opor-se às forças que num primeiro momento concretizaram essa aproximação. Deste modo, não ganhamos apenas um quadro para pensar processos como os da «agência» ou da «resistência»; também a *aproximação* do mundo, se continua a ser imputada em parte aos avanços da técnica e aos imperativos do poder, emerge agora também como subsidiária dos fenómenos políticos gerados tantas vezes em contraposição, consagrados em sujeitos políticos cuja aparição na modernidade se opera a partir da *descoberta* de afinidades a escalas maiores.

Consideramos que a contestação ao colonialismo, que na sua acepção mais lata se estende dos apelos a uma colonização mais “humanista” à rejeição absoluta do sistema colonial, é uma das manifestações deste processo. Animada desde os seus primórdios por dinâmicas transnacionais – como testemunham os cinco congressos pan-africanos ocorridos na primeira metade do século XX (1919 em Paris, 1921 em Londres, 1923 em Lisboa, 1927 em Nova Iorque e 1945 em Manchester), organizações como a Union Intercoloniale (fundada em Paris em 1921, que reuniria figuras como Hô

¹⁹³ “(...) ‘the fullest and deepest critique of modernity may come from those who most ardently embrace its adventure and romance’ (p 86).” Marshall Berman citado em Sanjay Seth, “Modernity without Prometheus: on re-reading Marshall Berman's All that is Solid Melts into Air,” *Third World Quarterly* 33, nº7 (2012):1379;

Chi Minh, Messali Hadj ou Lamine Senghor, posteriormente figuras de destaque nos movimentos anti-coloniais do Vietname, da Argélia e do Senegal, respectivamente), eventos com o congresso anti-imperialista de Bruxelas em 1927 ou movimentos como a «negritude» – a oposição ao colonialismo forjar-se-ia nestas redes, que oscilavam entre o apoio, a amplificação e o «fazer-pensar» em conjunto. Dinâmica que perduraria no tempo, conheceu a após 1945 importantes metamorfoses.

Para a *dilatação do comum*, a convergência de elementos de diferentes colônias nas «metrópoles» imperiais parece também ter tido um papel importante. Por norma estudantes que afluíam às capitais do império para adquirir as competências que a integração na administração colonial exigia, fazendo já parte da elite nativa ou a caminho de nela figurarem, foi no contacto uns com os outros que estes estudantes se radicalizaram – gesto que Berman certamente identificaria como esforço no sentido de “vergar a modernidade em seu proveito”¹⁹⁴. Evidências desta dinâmica podem ser encontradas no percurso biográfico de quase todas as figuras historicamente associadas ao anti-colonialismo, sendo que Amílcar Cabral não é exceção. Sobre a sua vinda para Lisboa em 1945, com o intuito de estudar agronomia, e sobre a passagem pela Casa dos Estudantes do Império, onde partilhou corredores com Mário de Andrade, Marcelino dos Santos e Agostinho Neto, entre outros, escreveria:

*Lembro-me muito bem de que em Lisboa, ainda estudantes, alguns de entre nós se reuniam, influenciados pelas correntes que sacudiam o mundo, e começavam a discutir numa dada altura o que hoje se pode chamar reafricanização dos nossos espíritos... Todos nós, em Lisboa, alguns de maneira permanente, outros temporariamente, começámos esta marcha, longa marcha para a libertação dos nossos povos...*¹⁹⁵

O gesto de perceber o colonialismo como um sistema à escala mundial, onde as particularidades de cada contexto, potência imperial ou colónia eram insuficientes, aos olhos destes futuros militantes, para anular a matriz comum de toda e qualquer manifestação colonial, não pode ser dissociada dos lugares de encontro onde foi

¹⁹⁴ Seth a caracterizar a proposta de Berman: “The historical and existential task is to live through the pains and possibilities of modernity, and bend it such that one can be at home in it (...). Seth, “Modernity without Prometheus,” 1379;

¹⁹⁵ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 95;

possível partilhar, comparar e discutir experiências coloniais de diferentes proveniências – pesando-lhes as diferenças e as similitudes – e que, em última instância, contribuiriam para fazer do transnacionalismo uma das traves-mestras do imaginário anti-colonial. Sem eles, momentos como Bandung talvez não tivessem acontecido.

3.1.1 - Depois de 1945: a instituição do anti-colonialismo como campo político autónomo.

*No que diz respeito aos conflitos internacionais, a que devemos estar atentos, estamos convencidos de que a nossa luta de libertação representa uma tomada de posição.*¹⁹⁶

Nos escombros do mundo arrasado por duas guerras mundiais, a descolonização tinha-se tornado pensável¹⁹⁷. A habilidade do discurso anti-colonial no traçar de paralelos entre as práticas dos regimes fascistas e as práticas das potências coloniais – de resto, relação que tem sido objecto de estudo em bibliografia recente¹⁹⁸ - faria de 1945 um momento de viragem, quer para os grupos já organizados quer para os que emergiriam posteriormente. Iniciava-se então a era da descolonização, que se prolongaria até à década de 70.

Concertados internacionalmente na “luta difícil mas gloriosa contra o inimigo comum”¹⁹⁹, os movimentos anti-coloniais organizavam-se em bases «locais» *imaginando-se* como parte de uma frente ampla e heterogénea, onde as insuficiências de cada «povo» - idênticas, dada a similitude advogada das experiências coloniais – se anulavam no conjunto. A celebração entusiástica de novas independências nacionais, como a da Índia e a do Gana em 1947, as denúncias de atropelos ao direito da autodeterminação dos povos em diferentes localizações, e acontecimentos como a guerra do Vietname ou secessão do Biafra marcavam presença nos discursos do «Terceiro Mundo», como se tratasse – *porque se tratava* – de um assunto próprio. Por necessidade e convicção, o colonialismo era concebido como um sistema à escala mundial, colocando politicamente a tónica na semelhança estrutural entre as práticas das

¹⁹⁶ Cabral, “A Revolução Africana,” 70;

¹⁹⁷ A parafrasear Said Bouamama, “Une des consequences du conflit [Segunda Guerra Mundial] est de rendre indispensable la décolonisation (...),” Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 39;

¹⁹⁸ Veja-se o trabalho de Mark Mazower, *O Império de Hitler: O Domínio Nazi na Europa* (Lisboa: Edições 70, 2016);

¹⁹⁹ Cabral, “Fundamentos e Objectivos da Libertação Nacional em Relação com a Estrutura Social,” 199;

diferentes potências coloniais. Deste modo, não só as especificidades de cada aparato colonial eram secundarizadas para sublinhar as suas continuidades, como as diferenças entre os vários movimentos anti-coloniais – em termos geográficos, culturais, religiosos, linguísticos, etc. – eram acomodadas na transversalidade gregária do anti-colonialismo.

*A história da sua colonização apenas difere da nossa quanto aos pormenores e quanto ao grau, não quanto à natureza. Há pessoas que fazem subtis distinções entre uma espécie de colonialismo e outra, que dizem que os Ingleses são «melhores» patrões que os Franceses, ou os Franceses «melhores» que os Belgas, os Portugueses ou os Brancos da África do Sul, como se o nosso grau de escravatura tivesse alguma importância. Estas sábias distinções são feitas por aqueles que nunca tiveram experiência da miséria e da degradação do povo esmagado e explorado pelo colonialismo.*²⁰⁰

A independência das ex-colónias foi-se concretizando, entre negociações com as potências coloniais e a irrupção de focos de luta armada. Entre 1957 e 1963, as Nações Unidas ganharam quarenta novos membros²⁰¹, que por sua vez usaram os novos assentos para criar um grupo de pressão favorável à descolonização. Em 1960, os delegados africanos e asiáticos passaram uma resolução pela auto-determinação na Assembleia Geral da ONU, onde podia ler-se: “All people have an inalienable right to complete freedom, the exercise of their sovereignty and the integrity of their national territory”²⁰². A agenda discursiva da organização, no entender de Ryan M. Irwin, pertencia doravante ao Terceiro Mundo, e não aos internacionalistas liberais²⁰³. Ademais, as próprias viagens à sede da ONU, em Nova Iorque, eram uma oportunidade de desenvolver outro tipo de redes de solidariedade – as idas de Fidel Castro ao Harlem, ou os encontros com Malcolm X²⁰⁴, ilustram-no.

O anti-colonialismo tornava-se assim o eixo agregador de diferentes sensibilidades políticas, culturais e religiosas, logrando inscrever-se como um campo

²⁰⁰ Nkrumah, *A África deve Unir-se*, 8;

²⁰¹ Ryan M. Irwin, “Decolonization and the Cold War,” in *The Routledge Handbook Of The Cold War*, org. Craig Daigle and Artemy M. Kalinovsky (New York: Routledge, 2014), 91;

²⁰² Irwin, “Decolonization and the Cold War;” 98;

²⁰³ Parafraseando Irwin, “Decolonization and the Cold War”, 99;

²⁰⁴ David Smith, “Fidel Castro in the US: cars, cigars and a meeting with Malcolm X,” *The Guardian*, 26 de Novembro, 2016, disponível em <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/27/fidel-castro-new-york-malcolm-x>, consultado a 10 de Novembro de 2019;

político autónomo. Num tempo partilhado com a Guerra Fria, a *luta de libertação* do «Sul Global» tentou ser em si mesma uma tomada de posição²⁰⁵, sonhando fazer da sua cacofónica união um terceiro caminho.

O cenário era complexo para os sujeitos anti-coloniais. Entre a convergência e o constrangimento, a solidariedade e a cooptação, a ajuda e a imposição, a sedução e a coerção, a autonomia e a necessidade, a relação que os movimentos anti-coloniais estabelecerem com as duas superpotências da Guerra Fria raramente foi fácil ou simples. Se se reconheciam em parte na nova ordem mundial, dominada agora por duas potências *pós-coloniais* que tinham secundarizado a influência dos velhos mestres coloniais – a URSS fundara-se sobre a condenação do imperialismo e os EUA, como primeira colónia emancipada, afirmavam ter uma “simpatia natural”²⁰⁶ pelos movimentos de descolonização – por outro lado recebiam os tiques expansionistas que tanto URSS e EUA começavam a demonstrar, e que alguns denunciavam já como as novas vestes do imperialismo.

A emergência do anti-colonialismo como um campo político autónomo, que tem em momentos como Bandung²⁰⁷ ou em Belgrado²⁰⁸ os seus corolários, deve ser cotejada com o receio de que as agendas «locais» do anti-colonialismo fossem tragadas pelas pretensões totalizantes das duas superpotências, ainda que não deva ser lido exclusivamente a esta luz. Propôs-se nestes espaços uma outra grelha de leitura do mundo, onde a corrida a zonas de influência não imperava como principal critério, desenvolvendo-se esforços para não operar na moldura dicotómica que enquadrava a diplomacia internacional – o Movimento dos Não-Alinhados, criado em 1961 na Jugoslávia e com sede em Jacarta (a geografia é programática) abarcava o «Terceiro Mundo» na sua quase totalidade, entre países membros e países observadores, cobrindo a maior parte da extensão terrena.

Os movimentos anti-coloniais tiveram forçosamente que interagir com as dinâmicas da Guerra Fria, uns alinhando por um ou outro bloco, outros tentando explorar os seus frágeis equilíbrios com vista a salvaguardar a sua autonomia. Se muitos falharam esse propósito, tal não rasura o gesto da tentativa, e menos ainda valida

²⁰⁵ Veja-se nota de rodapé 193;

²⁰⁶ “We ourselves are the first colony in modern times to have won independence. We have a natural sympathy with those everywhere who would follow our example.” citado em Leerom Medovoi, *Rebels: Youth and the Cold War Origins of Identity* (Durham: Duke University Press, 2005), 12;

²⁰⁷ Conferência de Bandung, realizada em 1955, na Indonésia.

²⁰⁸ Onde é criado o Movimento dos Não-Alinhados, em 1961.

a subsunção das dinâmicas anti-coloniais ou terceiro-mundistas às peripécias dos dois grandes actores da Guerra Fria, postura que tem caracterizado uma parte substancial da historiografia sobre o período. Desde a viragem do século, todavia, a “‘new Cold War history’ (...) has sought to interpret the Cold War through an approach described by Westad as the “multiarchival in research”, “multipolar in analysis” and “multicultural in its ability to understand different and sometimes opposing mindsets””²⁰⁹, onde o Terceiro Mundo não surge mais como um actor subalterno. A importância das dinâmicas da Guerra Fria para compreender a dimensão quase universal que as reivindicações mais localizadas ganham²¹⁰, e o modo como os sujeitos anti-coloniais se tornaram “des animaux politiques au sens le plus planétaire du terme”²¹¹, é considerável, mas apenas uma parte da equação.

3.1.2 - Os «Condenados da Terra»

*No vietnamise ever called me a n*****.*²¹²

*The concept “Third World” came into being in the early 1950s, first in French and then in English, and gained prominence after the Bandung conference of 1955, when leaders from Asia and Africa met for the first large postcolonial summit. With its French connotations of tiers état – the “third state”, the most populous but least represented of the French prerevolutionary social groups – the term “Third World” implied “the people” on a world scale, the global majority who had been downtrodden and enslaved through colonialism but who were now on their way to the top of the ladder influence. The concept also implied a distinct position in Cold War terms, the refusal to be ruled by the superpowers and their ideologies, the search for alternatives both to Capitalism and Communism, a “third way” (if the expression can be decoupled from present-day Blairite hypocrisy) for the newly liberated states.*²¹³

²⁰⁹ Odd Arne Westad, “«I don’t believe in seeking distance from your own time», a talk with Odd Arne Westad about the limits of the Cold War and the challenges of Popular History,” entrevistado por Rui Lopes, *Práticas da História*, n.º 4 (2017): 221;

²¹⁰ Parafraseando Fanon: “Elle s’éteint d’autant moins que la construction nationale continue à s’inscrire dans le cadre de la compétition décisive du capitalisme et du socialisme. Cette compétition donne une dimension quasi universelle aux revendications le plus localisées. Chaque meeting, chaque acte de répression retentit dans l’arène internationale.” Fanon, “Les Damnés de la Terre,” 481;

²¹¹ Fanon, “Les Damnés de la Terre,” 486;

²¹² Ver Anexo 2;

²¹³ Westad, *The Global Cold War*, 67-68;

O processo de *descoberta* de afinidades, que é sempre precário e incessante, foi-se dando ao longo da era da descolonização a diferentes escalas. O «Terceiro Mundo» será provavelmente o artefacto mais elucidativo que temos neste sentido, ao instituir um espaço simbólico comum a pelo menos três continentes e evidenciando a importância que a *imaginação* tem na construção de universos políticos bem «concretos».

A América Latina não esteve presente em Bandung – não tinha sido convidada. As fundações da OSPAA, Organização de Solidariedade com os Povos Afro-Asiáticos, e da OSPAAAL, Organização de Solidariedade com os Povos da Ásia, África e América Latina, são mediadas por apenas oito anos. Neste intervalo, é-nos fortemente sugerida uma metamorfose no imaginário anti-colonial: dilatando-se a sua noção de *comum*, a América Latina passa a integrar o mesmo espaço simbólico que a Ásia e a África. Que a Revolução Cubana tenha acontecido no espaço destes oito anos, em 1959, dificilmente será coincidência. Esta *aproximação*, gerada por um exercício de comparação, contraste e analogia, tomava como *semelhante* as condições de vida das populações latino-americanas, africanas e asiáticas, ainda que as primeiras conhecessem já a independência nacional há mais de um século. Sustentado na plasticidade de noções como «independência», «dominação», «emancipação» e até mesmo «colonialismo», emergia o «Terceiro Mundo».

*Como a acção do nosso inimigo principal – os colonialistas portugueses – se integra no campo imperialista, é necessário aprofundar o nosso conhecimento da natureza e características do colonialismo e imperialismo, sob todas as formas para assim compreendermos mais profundamente a **marcha histórica do nosso povo**, as consequências do nosso combate e o **significado universal da nossa luta**.*²¹⁴

Muitas das categorias que encontramos a informar o discurso de Amílcar Cabral foram geradas também a partir do diálogo com o contexto latino-americano. A divisão entre independência «formal» e «real», a noção de «neocolonialismo» ou os apelos a um «independência verdadeira», categorias que começavam a ser operativas nos contextos nos recém-independentes e nos ainda coloniais, eram as mesmas que os sujeitos políticos latino-americanos usavam para fazer sentido de uma independência política

²¹⁴ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 27 [sublinhados nossos];

que tinha chegado no século XIX, mas que tardava em concretizar as aspirações que nela tinham sido projectadas. À luz das «independências formais» e das dinâmicas «neocoloniais», as condições de vida latino-americanas surgiam como *semelhantes* àquelas vividas em África e na Ásia, e os comportamentos de algumas elites pós-coloniais africanas e asiáticas tornavam-se inteligíveis quando cotejados com a acção das elites pós-coloniais latino-americanas ao longo da contemporaneidade. A situação latino-americana começava mesmo a ser vista como prenúncio das novas independências: “Si elle avait mieux regardé vers les pays d’Amerique Latine, elle aurait sans nul doute identifié les dangers qui la guettent”²¹⁵.

Este exercício *analógico*, mais sensível às condições materiais e subjectivas do aos contornos formais de cada contexto, não se circunscreveria à América Latina. A *pertença* ao Terceiro Mundo foi também estendida aos grupos «marginalizados» no seio dos próprios países «imperialistas», como testemunham alguns cartazes de manifestações no Harlem contra a guerra do Vietname – um deles introduz esta secção, noutro podemos ler “Black Men Should Fight White Racism, not Vietnamise Freedom Fighters”²¹⁶. Nestas localizações, a dilatação do imaginário terceiro-mundista instiga mesmo a um questionar das lealdades nacionais, propondo um outro tipo de fronteiras simbólicas. O terceiro-mundismo era animado por uma solidariedade eminentemente transnacional, para a qual convergiam diferentes caudais da *subalternidade*. A transversalidade do racismo, a título de exemplo, criava pontes entre as populações afro-americanas e as populações africanas, sustentada e sustentando também noções como as de «diáspora» ou «negritude».

Por vezes, chegou a entrever-se um sujeito político à escala de três continentes, um sujeito terceiro-mundista a que Westad chamou “*the people*” *on a worldscale*²¹⁷, ou que está condensado no lirismo necessariamente vago de Fanon, quando cunha e expressão «condenados da terra». Se podemos fazer corresponder ao Terceiro Mundo um espaço geográfico emblemático, ele não se circunscreve a ele, na medida em que o carácter eminentemente *político* da sua *pertença* atravessa delimitações territoriais.

Ao inscrever o seu raio de acção “no plano mais geral da luta dos povos de África, Ásia e América Latina”²¹⁸, o PAIGC consagra este quadro no seu programa

²¹⁵ Fanon, “Les Damnés de la Terre,” 562;

²¹⁶ Ver Anexo 3;

²¹⁷ Westad, *The Global ColdWar*, 2 [sublinhados nossos];

²¹⁸ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 30;

político. O *libreto* terceiro-mundista ressoará pelos três continentes, sofrendo apropriações particulares e heterogêneas em cada um deles. Base de uma solidariedade *universal*, é deste modo que a “tomada de posição contra o colonialismo português”, mesmo tomando uma forma nacional, não é senão concebida “em consequência, [como uma tomada de posição] contra todas as injustiças do mundo”²¹⁹.

No entanto, a harmonização de diferentes escalas de afinidade, performatizada no discurso cabraliano e do PAIGC, conhece uma aplicação na prática mais árdua e menos linear. O potencial de tensão que este jogo de escalas alberga, ao remeter simultaneamente para imaginários nacionais e transnacionais, é-nos por vezes sugerido no discurso de Cabral. Se este *nacionalismo internacionalista* é frequentemente defendido a partir de um lugar de abnegação, onde a tónica nos interesses nacionais é válida apenas porque serve um propósito que se espraia bem além deles, noutros momentos também é usado para subjugar a dimensão internacionalista, colocando o *internacionalismo nacionalista* ao serviço do interesse nacional da Guiné e de Cabo Verde. Veja-se um exemplo:

*Nós devemos contar com tudo isso, com a realidade do mundo inteiro (...) para podermos pôr coragem para avançarmos com a luta na nossa terra. Porque se nos colocássemos apenas diante de uma realidade, dentro da nossa tabanca, para pensarmos como é que vamos lutar contra o tuga, era impossível, não havia possibilidade.*²²⁰

Reside aqui, no nosso entender, um importante nó de tensão do discurso cabraliano. Lemos as afirmações de Cabral no âmbito do nacionalismo internacionalista e no âmbito do internacionalismo nacionalista, alinhando os interesses «locais» com os «internacionais» e apresentando-os como extensões *naturais* uns dos outros, enquanto uma tentativa de refrear quer o possível desenvolvimento de um nacionalismo «exacerbado» na Guiné e em Cabo Verde, que faça obliterar ao seu povo as lutas maiores em que participa, quer a secundarização dos interesses das populações guineenses e cabo-verdianas nas agendas dessas afinidades em maior escala que integram. Não obstante, a sua aplicação não é unívoca nem o equilíbrio desejado é uma

²¹⁹ Ver nota de rodapé 189;

²²⁰ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 77 [sublinhados nossos];

realidade estável, com algumas passagens a sugerir os constrangimentos gerados nesta tentativa de fusão de diferentes imaginários:

*Para quê? Para servir o povo da Guiné e Cabo Verde, camaradas. Nós não tínhamos a mania de servir o povo de Angola, embora nós, na nossa consciência de homens, tanto fazia para nós servir em Angola, como em Moçambique como servir na Guiné ou em Cabo Verde.*²²¹

Atente-se como a primazia dada aqui ao contexto da Guiné e Cabo Verde sobre os restantes é atribuída com um certo mal-estar, como se se tratasse de uma concessão egoísta mas necessária, que a “consciência de homens” subscrevia apenas por imperativos estratégicos. Este pequeno apontamento pode ser lido como um artefacto dos trânsitos e das tensões que contribuem para a construção do sujeito político em análise, que se forma na oscilação entre a *libertação nacional* e os *condenados da terra*, num movimento constitutivo que não cessa de procurar sintetizar-se numa só postura, num só projecto político, num só sujeito²²².

3.2 - Viagem da Teoria

*O objectivo da teoria é (...) viajar, indo além dos seus limites, emigrar, permanecer em certo sentido no exílio.*²²³

*As ideias da democracia e liberdade, que os países ocidentais se esforçavam por propagandear para poderem encontrar defensores da sua causa, eram absorvidas sofregamente e por aqueles a quem mais claramente se tinha recusado a liberdade. Voltando-se contra os que as propagavam e tornando-se «perigosas» no seio daqueles a quem não eram destinadas, essas ideias alimentaram a necessidade de liberdade nos povos de além-mar, que, mais que quaisquer outros, as compreendiam e a elas aderiam.*²²⁴

²²¹ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 26;

²²² Referência ao poema “Haver” de Vinícius de Moraes, relativa à procura pela unidade de um sujeito poético que é ontologicamente fragmentário: “Em busca de uma só vida, uma só morte, um só Vinícius.” Vinícius de Moraes, *Jardim Noturno - Poemas Inéditos* (São Paulo: Companhia das Letras, 1993), 17;

²²³ Said, citado em Sanches, *Deslocalizar a Europa*, 7;

²²⁴ Nkrumah, *África deve unir-se*, 6;

Em paralelo simbiótico com a esfera da «praxis», o anti-colonialismo instituiu-se como corrente de pensamento. Fundando um campo teórico na necessidade de “aprofundar o (...) conhecimento da natureza e características do colonialismo e do imperialismo”²²⁵, mas também de construir um guião que alicerçasse os seus cadernos reivindicativos, os sujeitos políticos anti-coloniais geravam-se a *sul* disputando conceitos como «libertação», «independência nacional» e «emancipação». Perante os guiões políticos que até então tinham pavimentado a política, engajaram-se em processos de apropriação, matização e subversão ideológica, num labor permanente de contraste e analogia, o que permitiu a estes sujeitos criar um *guião anti-colonial*. Tecido na intersecção entre disrupção e continuidade, através do enquadramento providenciado pelo ângulo *novo* – a experiência colonial – em que se fundavam estes projectos políticos, reinventaram radicalmente algumas teses e assimilaram outras com poucas alterações (de resto, à semelhança de todos os *guiões*).

Como fenómeno político, o anti-colonialismo caracterizou-se pela heterogeneidade das suas manifestações, o que reverbera com naturalidade nas diferentes sensibilidades que compõem o seu campo teórico. O anti-colonialismo, se imprime coesão ao grupo enquanto seu elemento gregário, não o uniformiza: é antes o denominador-comum de um mosaico que, como referimos anteriormente, é bastante diverso. Será a esta luz que desenvolveremos uma reflexão em torno do guião político do povo da Guiné e Cabo Verde, tomando-o simultaneamente como um produto de um guião anti-colonial geral e como uma sua variação particular, o que nos permitirá partir do *povo da Guiné e Cabo Verde* para pensar as grandes linhas de força do guião anti-colonial, mas também reflectir sobre as teses gerais do guião anti-colonial para pensar a particularidade do sujeito político cabraliano.

3.2.1 - Uma reflexão a muitas mãos

Das organizações de solidariedade internacionais à correspondência trocada, da profusão de livros, jornais e comunicados aos encontros e comités a diferentes escalas geográficas (regionais, continentais, internacionais, etc.), foram muitos os lugares de encontro do anti-colonialismo. As similitudes na matriz constitutiva de diferentes sujeitos anti-coloniais (ou a similitude das manifestações de um mesmo sujeito anti-

²²⁵ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 27;

colonial) apresentam parecem ser indissociáveis dessa circulação intensa de informação, de debates e de teses políticas: para nomear alguns exemplos, quase todos gravitavam em torno de um mesmo conjunto de conceitos, a sua abordagem à questão colonial obedecia a uma pauta conjunta, as formas políticas do «povo» e da «nação» eram a base dos seus cadernos reivindicativos e os objectivos enunciados eram em larga medida partilhados, com a tónica na «paz», na «felicidade» e no «progresso». Todo este universo parece corroborar a premissa de que uma teoria anti-colonial estava em circulação, mostrando-se (e fazendo-se) aqui e ali, *quase igual mas não a mesma*²²⁶.

A noção de *emancipação* era fundamental para estes guiões. Como conceito ontologicamente vago e eminentemente situacional que é, horizontes *emancipatórios* podiam ser encontrados em diferentes contextos. O espectro político que os sujeitos anti-coloniais tinham à disposição era pois lato, dado que uma pluralidade de tradições políticas podiam assumir contornos emancipatórios se *situadas* em configurações particulares: o humanismo (*vis-à-vis* totalitarismo), o marxismo (*vis-à-vis* capitalismo), o iluminismo (*vis-à-vis* feudalismo) ou a negritude (*vis-à-vis* supremacia branca), para citar algumas. Na tentativa de elaborar um guião anti-colonial *emancipatório*, a releitura crítica deste cânone – à luz da experiência (anti)colonial – possibilitou a mobilização de elementos de diferentes repertórios para a *nova* narrativa, de maneira a *fazer significar* a sua experiência e a sustentar as suas ânsias de futuro. Se nenhuma das correntes de pensamento com as quais o anti-colonialismo entrou em diálogo lhe serviu em absoluto, e explorar as razões desta inadequação auxilia-nos também a compreender a sua gestação como campo político autónomo, devemos todavia procurar perceber como estes diálogos permitiram à reflexão anti-colonial extrair – *apropriar* – ferramentas analíticas e categorias políticas que serviram os seus propósitos. Isto resultará numa dualidade convergente: o anti-colonialismo tem uma história autónoma, mas inscreve-se também numa história política das ideias que ultrapassa em larga medida, no espaço e no tempo, as suas delimitações políticas e territoriais. Em jeito de nota, por vezes reconhece-se a autonomia da história do anti-colonialismo mas não tanto a sua integração nestas outras narrativas mais amplas, o que não deixa de ser uma curiosa maneira de perpetuar a menorização dos sujeitos anti-coloniais, celebrando-os e encerrando-os simultaneamente no âmbito da sua «particularidade».

²²⁶ Inspirado no conceito de «Mimicry» de Homi Bhabha, ainda que a uma outra luz. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994), 121-131;

Aimé Césaire alude a estas viagens da teoria e ao labor de selecção, recorte e rearranjo ideológico que as propulsiona, numa passagem que ilustra de forma exemplar os processos que procuramos rastrear aqui:

*Nous étions hantés par les mêmes questions: celles de la race nègre, de l'identité, de l'aliénation. Nous étions bons élèves, mais, au cours de nos études, jamais nous ne perdions de vue ces questions fondamentales. Nous cherchions éperdument dans les livres de armes pour notre combat. Montesquieu, Rousseau, Hegel, Marx... tout nous servait.*²²⁷

A construção da teoria anti-colonial foi assim um processo em larga medida sincrético, que é ainda preciso cruzar com outras dinâmicas: “The intersection of locally and regionally rooted mobilizations with movements deploying a liberal-democratic ideology, with attempts at articulating a Christian universalism, with the mobilizations of Islamic networks, with the linkages of anti-imperialist movements in different continents, or with trade union internationalism helped to shape and reshape the terrain of contestation”²²⁸. O seu entendimento furta-se-á por isso a esquemas simplistas: mesmo quando encontramos, nos discursos anti-coloniais, elementos que nos acostumáramos a ouvir na boca dos seus carrascos, eles têm de ser lidos à luz do discurso em que estão inseridos, numa abordagem sensível a *quem* fala, procurando compreender *como* estão ali e que funções cumprem nesse contexto particular.

O exercício que propomos aqui é subsidiário do repto de Frederick Cooper, que nos exorta a examinar, antes de “desistir destas ideias”, o que elas significam e como são usadas – “and perhaps, in being used by people in colonies, given a new meaning”²²⁹. Descartar em absoluto as categorias modernas, devido à sua origem eurocêntrica e consequente participação na estrutura de poder imperial, constrange-nos a pesquisa, na medida em que perante imagens *modernas* no discurso anti-colonial ou as tratamos como sintoma de ingenuidade (subscrevendo neste gesto um diagnóstico de incapacidade de superação da cultura colonial), na melhor das hipóteses, ou as tomamos como manifestação de cumplicidade com a cultura colonial e seus agentes, na pior. Benedict Anderson chamaria também a atenção para este problema, a partir de um

²²⁷ Césaire, citado em Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 83 [sublinhados nossos];

²²⁸ Cooper, *Colonialism in Question*, 25;

²²⁹ Cooper, *Colonialism in Question*, 16;

exemplo particular de uma categoria moderna, expondo os seus desdobramentos analíticos: “Nationalism had therefore to be understood as part and parcel of that domination. Its appearance in the late colonial world, and afterward, had to be read under the sign of inauthenticity, no matter how local leaders of the type of Nehru, Sukarno, and Nkrumah insisted on its integrity and autonomy”²³⁰.

Outra grelha de leitura, no nosso entender, é possível. Uma alternativa que se esquivava a esta dicotomia passa por analisar como foram os guiões anti-coloniais gerados *historicamente*, situando os diferentes *usos* dos mesmos conceitos no seu contexto – a título de exemplo, perante a assimilação quase inalterada de conceitos como «progresso» ou «razão» no discurso anti-colonial – e procurando compreender como, nessas configurações, esta absorção pode servir como arma de arremesso contra o discurso colonial, que é assim derrotado *no seu próprio terreno*. Note-se que não afirmamos, em momento algum, que estes usos são imunes a contradições políticas, ou que os conceitos em questão são ferramentas neutras ou mesmo «universais» – de resto, consideramos que o exercício de localização histórica destes usos não pode ser feito sem um mapeamento dessas repercussões, potencialmente contraditórias, no seu universo político. Propomos, sim, uma abordagem que tenta reconhecer no mesmo gesto que estes conceitos carregam constrangimentos, mas que não são monolíticos, sensível às brechas onde informaram quadros de «resistência» à dominação colonial. Sem este horizonte, receamos que a nossa inteligibilidade dos fenómenos anti-coloniais saia sempre mutilada.

A viagem da teoria faz-se, passe-se a redundância, *em movimento* – a metamorfose está no âmago do seu processo constitutivo. É por isso que as ideias, mesmo quando servem o poder, podem tornar-se «perigosas», como Nkrumah afirmava acima. De maneira inversamente simétrica, o *novo* na teoria só pode ser uma reinvenção, na medida em que as ferramentas que usamos para criar um *novo* sentido, como a linguagem, antecedem sempre qualquer empreendimento deste tipo – “[n]o sentido literal ou formal de um começo – que, por isso mesmo, não pode evitar ser um recomeço”²³¹. A criação, no que concerne às ideias políticas, é sempre *dialéctica* no que

²³⁰ Anderson, “Introduction,” 11;

²³¹ Bruno C. Duarte, “Introdução,” in *Da Crítica*, ed. e org. Bruno C. Duarte (Lisboa: Documenta, 2012), 46;

o termo tem de mais literal: não pode ser senão um *caminho entre as ideias*²³². Se validarmos este raciocínio, o «povo da Guiné e Cabo Verde» emerge assim como produto de uma apropriação singular, condensando elementos de diferentes universos ideológicos. Essa «intertextualidade», ao estar-lhe na génese, pode ser mapeada, se tomarmos as suas teses e procurarmos inscrevê-las nos debates mais amplos de que participam.

A secção que se segue dedica-se a interpelar estes diálogos, ensaiando sinalizar no discurso cabraliano marcas da *travessia* da teoria. Dividiremos esta análise em duas tradições de pensamento que influenciam o pensamento cabraliano, a matriz iluminista e a matriz marxista, fazendo a ponte entre elas com um conceito comum às duas: o de «progresso».

3.3 - Iluminismo e Anti-Colonialismo

*Os povos da Guiné e das Ilhas de Cabo Verde deram já, como escravos e colonizados, uma contribuição anónima para o progresso mundial. Agora estamos decididos a sair do anonimato, a reconquistar a nossa personalidade e dignidade de homens e de africanos, para continuar ao serviço do progresso e do bem-estar da humanidade, dando o melhor de nós mesmos mas em plano de igualdade com os outros povos do mundo.*²³³

No seu cortejo de declarações universais de direitos do «Homem», a Revolução Francesa instituiu um novo horizonte emancipatório cuja primeira reverberação, para Du Bois, foi realizada pelos rebeldes de São Domingos²³⁴. Agigantando-se perante o poder colonial francês, os escravos em revolta granjeariam fundar a primeira república negra com a independência do Haiti, em 1804. O seu proclamado líder, Toussaint Louverture, iria mais tarde assumir uma dimensão quase mítica, certamente heróica, no(s) imaginário(s) anti-colonial(ais)²³⁵, reveladora a um tempo da admiração que a sua

²³² “A tradução literal de *dialéctica* significa “caminho entre as ideias.” Paul Foulquié, *A Dialéctica* (Lisboa: Europa América, 1966), 60;

²³³ Cabral, “A Guiné e as ilhas de Cabo Verde face ao colonialismo português,” 69;

²³⁴ Cooper, *Colonialism in Question*, 4;

²³⁵ “Posthumously, the Haitian revolutionary was translated into a number of other contexts, where he served by turns as inspiration, warning or threat: he was associated with abolitionism in France (most notably in Lamartine’s eponymous play), served as a repeated point of reference among African-American politicians and intellectuals following the Civil War, was a key figure in interwar debates

figura inspirava e do sentimento de continuidade que com ela foi estabelecido – ao ser concebido como um “serviço à Humanidade” por quase todos os movimentos que se abrigavam sob a designação, usando mesmo esta premissa como uma das suas principais fontes de legitimação, o anti-colonialismo parecia assumir-se como herdeiro deste gesto primeiro da *universalização do universalismo*.

A trajetória dos direitos humanos, ou da sua universalização, não foi todavia linear, nem o ideário republicano conheceu uma marcha triunfante sobre o «obscurantismo» - mesmo onde as repúblicas se instituía, a liberdade, a igualdade e a fraternidade estão ainda por chegar em pleno. Isto levaria Immanuel Wallerstein e Étienne Balibar a fazer do «universalismo excludente» uma das problemáticas centrais da obra *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, localizando-a na génese da modernidade. Subscrevendo este gesto, consideramos que pode residir também aqui uma das forças propulsoras das várias «modernidades», na medida em que este carácter *excludente* parece ter instigado à criação de diferentes movimentos para a realização efectiva do horizonte *universalista*. A «ideologia do universalismo», se era enunciada por quem – tendo o poder da enunciar – tantas vezes lhe obstruía o caminho, inspirava também novos sujeitos políticos pela sua concretização plena. Na polissemia política da noção de universalismo descobrem-se também as diferentes «modernidades» que a «modernidade» alberga, abarcando a multiplicidade de projectos políticos que inspirou. De resto, esta heterogeneidade dissonante das manifestações da «modernidade» está presente desde os seus primórdios – Michael Löwy, a título de exemplo, identifica “certas formas do Romantismo – a começar por Rousseau – como uma radicalização da crítica social do Iluminismo”.²³⁶

Em certa medida, podemos ler estas diferentes apropriações da «ideologia do universalismo» como uma ilustração do «desentendimento rancièriano», onde um mesmo conceito, ao comportar diferentes usos, chega mesmo a albergar em si relações de antagonismo: “La mésestante n’est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit blanc mais n’entend point la même chose ou n’entend point que l’autre dit la même chose sous le nom de la

around Pan-Africanism and anti-colonialism, and has continued to feature in postcolonial culture and politics.” Charles Forsdick, “Toussaint Louverture - enigmatic, incendiary and a global icon?” University of Liverpool, consultado a 12 Novembro 2019, <https://www.liverpool.ac.uk/modern-languages-and-cultures/blog/2017/toussaint-louverture/>;

²³⁶ Michael Löwy, *Utopias – Ensaio sobre Política, História e Religião* (Lisboa: Unipop – Ler Devagar, 2016), 59;

blancheur”²³⁷. Na «totalidade-a-que-faltam-partes», isto é no «universalismo excludente», a «parte dos sem-parte» - “ce qui est sans part, les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne”, ou ainda as populações colonizadas, acrescentaríamos nós – não podem “avoir d’autre part que le rien ou le tout”²³⁸, assumindo-se como o sujeito político *universal* que, por fim, vai realizar o desígnio universalista. O «universalismo», ao invés de ser percebido como uma farsa, é assim apropriado pela «parte dos sem parte» como uma *promessa*. Ao tomarem a parte que não têm, é neste paradoxo-curto-circuito que a «parte dos sem parte» aspira a fundar uma ordem de justiça radicalmente nova.

Este era também o projecto de Amílcar Cabral. Ao contrário de figuras como Theodor Adorno ou Ernst Bloch, que participaram de “movimento[s] de recusa do racionalismo abstracto do Iluminismo (...) rejeitando os princípios centrais das Luzes – universalidade, objectividades, racionalidade”²³⁹, o ideário iluminista conhece uma tentativa de refundação no pensamento cabraliano, pavimentando-o epistemologicamente. O ecos *universalistas* atravessa o seu discurso: podemos encontrá-lo quando Cabral afirma que a tomada de posição firme contra o colonialismo português é, só pode ser, “em consequência, [uma tomada de posição] contra todas as injustiças do mundo”²⁴⁰, a título de exemplo. Não o tomando como uma armadilha do poder moderno em absoluto, Cabral parece assim decidido a resgatar ao «universalismo» o que nele é uma ideia de fraternidade à escala mundial, tornando-o assim parte do seu programa político.

De maneira a explorar os desdobramentos da matriz iluminista no pensamento cabraliano, dividimos a sua análise em dois eixos: 1) o axioma dos «direitos humanos» como intrínsecos à condição humana e 2) a apologia do «progresso», que é enunciado simultaneamente como um instrumento ao serviço de um objectivo e como um objectivo em si. Pedras angulares do projecto político que anima o «povo da Guiné e Cabo Verde», veremos como ambos advogam uma *promessa universalista*, constituindo-se nas suas emanções.

²³⁷ Jacques Rancière, *La Mésestence: Politique et Philosophie* (Paris : Éditions Galilée, 1995), 12;

²³⁸ Rancière, *La Mésestence*, 28 ;

²³⁹ Löwy, *Utopias*, 58;

²⁴⁰ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 95;

3.3.1 - Os «direitos humanos fundamentais» como base epistemológica

*Enlightenment thought, it is said, simply took this monotheistic logic one step further, deriving moral equality and human rights from human nature itself, a characteristic with which we are all born and as a result of which our rights become entitlements rather than earned privileges.*²⁴¹

*No momento em que a humanidade descobre a unidade e luta por uma comunidade de interesses baseados na paz, no reconhecimento dos Direitos do homem, na liberdade e igualdade entre os povos (...)*²⁴²

A noção de que há direitos fundamentais inerentes à condição humana, e por isso irrevogáveis, foi já analisada no capítulo anterior na figura da *dignidade*, uma espécie de seu corolário. Centrar-nos-emos aqui na vocação ecuménica que traz adjacente, e nas implicações *universalistas* que por isso acarreta.

Enquanto condição intrínseca, os direitos fundamentais do «Homem» estendiam-se a toda a «humanidade», que se torna o raio de acção desta premissa. A «humanidade» passa assim a ser concebida como o lugar de uma íntima partilha, a da mesma *condição humana*, da qual a «humanidade» é em si mesma uma reverberação – do mesmo modo que garantir a *todos* o pleno usufruto desses direitos emerge como missão, tornando-se os lugares onde esses «direitos» são negados um problema comum ao conjunto da humanidade, reclamando uma acção no sentido de *desobstruir* o caminho à disposição *natural* da «humanidade», ou de *transformar para concretizar* essa disposição natural.

As ilações retiradas deste enunciado foram várias, doravante tendo um profundo impacte nos imaginários políticos. A partir da idealização da «humanidade» como uma *comunidade de iguais*, a «humanidade» passa a ser concebida como a escala maior, em última instância suprema, da afinidade. Em paralelo, desenvolve-se uma concepção de história subsidiária desta premissa, no sentido de concretizar a *missão* que prefigura, emergindo o destino da «humanidade» como uno – e assim sendo, também uno seria então o seu modelo de desenvolvimento, abrindo caminho ao *progresso*.

Na esteira deste nexo de lógicas, o sistema colonial desenvolveu as suas «missões civilizacionais», apresentadas como um esforço de levar os «valores

²⁴¹ Wallerstein, “The Ideological Tensions of Capitalism,” 30;

²⁴² Cabral, “A Dominação Colonial Portuguesa,” 58;

universais» aonde eles *ainda* não tinham chegado. Conhecemos bem os seus resultados: com efeito, práticas de exploração e subjugação não só coexistiram com discursos de defesa dos direitos «universais», como muitas vezes se ocultaram atrás de si, invocando-os para a um tempo justificar e dissimular essas práticas. Amílcar Cabral captaria assertivamente essa dinâmica, quando refere que “[o]s colonialistas espezinham os princípios cristãos ao desprezarem a pessoa humana e fazem tudo o que podem para ocultar os verdadeiros efeitos da sua «missão civilizadora»”²⁴³.

À medida que as subscrições universais pareciam ser aplicáveis apenas a uns quantos, começava a ser evidente para os “[h]omens e mulheres das colónias (...) que não se pretendia dar-lhes [às declarações democráticas] uma aplicação universal”²⁴⁴, e o paradoxo e a contradição emergiam num mesmo movimento, com as condições de vida das populações colonizadas a ilustrar exemplarmente o abismo que separava prática do discurso. Na leitura de Wallerstein, “[t]here are many *de facto* omissions in these ideological documents of the eighteenth century – and most notably those of non-whites and women. But as time went on, these omissions and others have been rectified by explicitly including these groups under the rubric of universalist doctrine. (...) The presumed upward curve of universalist ideology has long been thought theoretically to be matched by a downward curve of the degree of inequality generated by race or gender, both as ideology and as fact. This, however, has simply not been the case empirically”²⁴⁵.

Todavia, a mácula da prática não retirou ao horizonte universalista o seu potencial emancipatório. Este pareceu ser o entendimento de uma pluralidade de sujeitos políticos que, emergindo da subalternidade, alavancaram o seu discurso no ideário universalista. A igualdade radical que a premissa universalista albergava, pelo menos em potência, foi deste modo alvo de múltiplas apropriações, fazendo da história da modernidade a trajetória das *modernidades*. A *premissa* universalista surgiu, aos olhos destes sujeitos políticos, como a *promessa* universalista.

É nesta história que Amílcar Cabral se está a inscrever, quando afirma, perante futuros quadros do PAIGC, que “servir o nosso povo, a nossa terra, a África, a humanidade (...) é a nossa responsabilidade ao dar tiros, fazendo guerra na nossa

²⁴³ Cabral, “A Dominação Colonial Portuguesa,” 58;

²⁴⁴ Nkrumah, *A África deve unir-se*, 5;

²⁴⁵ Wallerstein, “The Ideological Tensions,” 32;

terra”²⁴⁶; e em que se inscreve o PAIGC, quando fixa no seu programa que “o carácter da nossa luta é internacional e **universal**”²⁴⁷. Estes são dois dos exemplos possíveis, de um universo lato de afirmações onde a escala da «humanidade» é invocada para definir o âmbito da luta do «povo da Guiné e Cabo Verde.

A história desta *premissa-promessa* foi, assim, a um tempo a história de uma *denúncia* e de uma *reivindicação*, coincidindo na cadência onde encontramos os movimentos anti-coloniais. *Denúncia* de um universalismo mutilado, cujo carácter «excludente» se constitui na sua própria negação; mas também *reivindicação*, resgatando o princípio à frustração da sua realização, condenado a mão que executa mas não a tarefa fixada. Engajando-se num exercício de adaptação, matização e subversão ideológica do ideário universalista – tornando o «universalismo» *perigoso*, recordando a afirmação de Nkrumah²⁴⁸ – os movimentos anti-coloniais propuseram-se assim a restaurar a pureza do seu estímulo inicial, corrigindo os desvios e os vícios, tornando-se na sua «vanguarda». Se no “século XX – o século das Luzes e da Liberdade (...) [o]s direitos fundamentais do homem, as liberdades essenciais, o respeito pela dignidade humana”, nas palavras de Cabral, era “desconhecido nos nossos países”²⁴⁹, seriam os povos anti-coloniais a garantir que estes conjunto de premissas se tornavam uma realidade.

Ao contrário das muitas das suas representações, a trajectória desta *premissa-promessa* foi menos uma marcha triunfante do que um mosaico de trilhos sinuosos, e só a observação panorâmica da multiplicidade de fenómenos que compõem esta história nos permite apreender as suas linhas de força. A «premissa universalista» opera numa grande amplitude ideológica, com morada nos discursos da dominação e dos dominados, as suas categorias servindo aos projectos políticos mais díspares. A *viagem da teoria* que nos propusemos a mapear talvez se revele assim, mais do que em qualquer outro lugar, na polissemia dos conceitos-chave da modernidade, para a qual os sujeitos anti-coloniais dão um contributo importante: em larga medida, os conceitos-chaves da modernidade são os conceitos-chaves dos projectos políticos anti-coloniais. À semelhança de Alice, podemos questionar-nos se as palavras – como libertação, democracia, independência, emancipação, etc. – conseguem comportar tantas coisas

²⁴⁶ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 121;

²⁴⁷ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 31 [sublinhados nossos];

²⁴⁸ Ver nota de rodapé 221;

²⁴⁹ Cabral, “A Guiné e as ilhas de Cabo-Verde face ao Colonialismo Português,” 67;

diferentes, indagando pela coerência e operacionalidade destes conceitos. Quando Cabral, em Havana, refere aqueles que *queriam que a nossa revolução fosse uma Revolução*²⁵⁰, era com esta polissemia que jogava. Temos por isso que adoptar a sugestão de Humpty Dumpty e aceitar que a história destes conceitos é a também história de uma disputa: “the question is (...) which is to be Master”²⁵¹.

Deste modo, analisar estas convergências dos «conceitos-chave» é um exercício a ser feito com cautela. Afirmar que alguns conceitos inscrevem-se numa linha de continuidade pode obscurecer o facto de, por vezes, essa continuidade se ter gerado a partir de uma série de rupturas. Ou quando encontramos o discurso dos «dominados» a assimilar, da maneira quase absoluta, alguns conceitos do discurso da «dominação», afirmar que há uma reprodução do discurso colonial por parte dos movimentos anti-coloniais pode ofuscar o facto de essa assimilação, no contexto em que é proferida, cumprir determinadas funções políticas, como servir de «arma de arremesso» - o que não invalida uma análise paralela das suas repercussões epistemológicas, evidenciando o carácter problemático desse uso.

O conceito sobre o qual nos debruçaremos de seguida, o de «progresso», é disso paradigmático. Perante um discurso anti-colonial que mimetiza a noção de desenvolvimento do discurso das potências coloniais, sem uma análise que integre este gesto na realidade caleidoscópica em que emerge, atento às subtilezas e taxonomias próprias do contexto, resta-nos uma postura maniqueísta que ou celebra, reificando, o «progresso» como modelo de desenvolvimento universal, ou condena os guiões anti-coloniais enquanto “agentes da sua própria subjugação”, ao subscreverem as teses das mesmas *epistemologias do norte* que, em primeira e última instância, os subalternizam. Propomos, ao invés, uma análise que possibilite um outro tipo de inteligibilidade destas dinâmicas, mediante um enquadramento que não as deixe reféns de sentenças a montante e a jusante.

²⁵⁰ “Cremos que esta é mais uma lição para todos, mas particularmente para os movimentos de libertação nacional e, em especial, para aqueles que pretendem que a sua revolução nacional seja uma Revolução.” discurso é aquele dos fundamentos (...)” Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social”, 200;

²⁵¹ “The question is,” said Alice, “whether you can make words mean so many different things.”
“The question is,” said Humpty Dumpty, which is to be Master – that’s all.”citado em Catherine Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 2;

Deste modo, analisaremos a centralidade do «progresso» nos guiões anti-coloniais à luz da contingência do seu contexto, atentando no facto da absorção quase integral desta tese do *norte* servir como «arma de arremesso» contra os agentes coloniais que primeiramente dela se tinham servido, ao mesmo tempo que evidenciamos as *tensões* que esse uso alberga, em termos de coerência holística, nos imaginários anti-coloniais. Mesmo que a premissa seja quase a mesma, os seus diferentes enquadramentos devem impedir-nos de homogeneizar os seus usos. Consideramos que tal abordagem nos permite, por um lado, evitar juízos de valor depreciativos dos movimentos anti-coloniais, que os acusariam do carácter “acrítico” deste gesto, mas também, por outro lado, auxiliar-nos a não reificar a noção de «progresso», problematizando as implicações deste gesto e os lugares de *tensão* que ele por vezes origina no discurso anti-colonial.

3.3.2 - O «progresso» no imaginário anti-colonial

*O Partido é o instrumento de transformação da nossa sociedade, primeiro para expulsar da nossa terra o colonialismo, em segundo lugar, para construir o progresso do nosso país.*²⁵²

*Etymologically, the word is of Latin origin, and combines two elements, pro and gradi, meaning to walk forward. In general usage, the term has come to be synonymous with such words as advancement, growth, development, or improvement. (...) ‘The idea of human progress is a theory which involves a synthesis of the past and a prophecy of the future. It is based on an interpretation of history which regards men as slowly advancing in a definite and desirable direction, and infers that this progress will continue indefinitely’*²⁵³

O «universalismo» que reunira a humanidade numa mesma comunidade de direitos era o mesmo que a subordinava a uma hierarquia de desenvolvimento, dividindo o mundo entre «avanço», «atraso» e todos os estágios que esses dois pólos compreendem. Em paralelo e em articulação, a *ciência* desenvolveu-se na sua acepção

²⁵² Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 14;

²⁵³ James H. S. Bossard “The Concept of Progress,” *Social Forces* 10, No. 1 (October 1931): 5-14;

positivista – isto é, como a única fonte legítima do conhecimento – tornando-se um instrumento que, entre outras funções, tratava de aferir esses vários graus de desenvolvimento. «Progresso» e «ciência» corporizavam assim “one of the defining features of modern knowledge (...) [one that] presumed a sharp distinction between a disenchanted nature, which was to be understood in terms of laws and regularities, and a newly discovered object called society, which was a realm of meaning, purposes and ends (...) also [reverting] the order between god(s) and men, presuming that gods were to be explained in terms of men, rather men in terms of gods”²⁵⁴.

O *progresso* conheceu curiosas travessias, ao tornar-se transversal ao espectro político moderno na sua quase totalidade: é património comum até de projectos políticos que protagonizam entre si uma relação de antagonismo. Viajou na bagagem da «missões civilizacionais», cenário onde *levar o progresso* era sinónimo de *civilizar* e uma das insígnias mais distintas no arsenal legitimador do colonialismo; mas o progresso foi também abraçado por projectos políticos que situaríamos no espectro político à «esquerda», ao ponto de uma sua derivação semântica – *progressista* – continuar, até aos dias de hoje, a ser usada para denominar esses grupos.

A notável amplitude ideológica do «progresso» parece ser originada por uma percepção particular: a íntima relação que mantém com a ideia de «melhoramento», que, sendo um caminho-de-ferro um caminho-de-ferro em todos os segmentos do espectro político, pertenceria à ordem da técnica e, por isso, *neutro* ideologicamente. Contudo, a doutrina edificada sobre a noção de «progresso» não era inócua ideologicamente – como, de resto, uma extensa bibliografia se tem esforçado por demonstrar²⁵⁵ - participando de uma mundividência que inferiorizava uns e superiorizava outros, como um dos tentáculos mais subtis e insidiosos do racismo. «Progresso» e «melhoramento», como se o primeiro fosse uma espécie de edifício maciço construído sobre o segundo (ainda que a própria noção de «melhoramento» possa e deva ser problematizada). No entanto, se seria um erro não sublinhar este carácter intrínseco do «progresso» e as implicações políticas que acaba sempre por ter, seria também um erro homogeneizar os seus usos, sem atentar que eles, no seu número virtualmente inesgotável, estão em trânsito entre estas duas noções, de «progresso» e «melhoramento», umas vezes tomando usos mais no sentido de reproduzir essa

²⁵⁴ Sanjay Seth, “«Once Was Blind But Now Can See»,” 138;

²⁵⁵ Trabalhos de Theodor Adorno e Max Horkheimer, Sanjay Seth, Amy Allen, entre outros;

hierarquia de desenvolvimento, noutras tomando-os mais no sentido de «melhoramentos» (o que não invalida, claro, que reproduzam ou até mesmo aceitem essa hierarquia de desenvolvimento, mas continuando a ser preciso, ainda assim, fazer uma distinção entre estas situações).

Para os projectos políticos anti-coloniais, a noção de «melhoramento» assumia um carácter particularmente urgente, dadas as condições de vida que enformavam o quotidiano da esmagadora maioria das populações colonizadas e que o discurso anti-colonial reiteradamente denuncia. A promessa de melhorar essas condições de vida era um das medidas mais importantes, senão a mais importante, dos cadernos reivindicativos anti-coloniais, e ela coincidia no seu discurso com a apologia do «progresso».

Amílcar Cabral, que almeja um tempo em que “[saberemos] que na floresta, no mato, nós é que mandamos, nós os homens, não é nenhum bicho, nem nenhum espírito que está lá metido”²⁵⁶, participa desta adopção generalizada do «progresso» e do modelo de desenvolvimento que condensa, sustentado na crença secular de que é o modelo *certo*. No seu discurso, pois, é reservado para o «progresso» um lugar de absoluta centralidade, onde é concebido simultaneamente como um meio e como um fim em si mesmo: se é parte do caminho para a «felicidade», por vezes confunde-se mesmo com essa «felicidade»²⁵⁷. Uma leitura de conjunto das várias (e longas) passagens que Amílcar Cabral lhe dedica permitiu-nos apreender as diferentes funções que a noção de «progresso» desempenha no seu discurso: interpela a necessidade de uma melhoria generalizada do nível de vida na Guiné e em Cabo Verde, apresentando-se como a sua solução²⁵⁸; é a continuação do gesto emancipatório que se inaugura com a libertação do colonialismo, que tem na «realização do progresso» o seu

²⁵⁶ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 68;

²⁵⁷ “Nós que estamos dispostos a morrer numa luta, para o progresso e a felicidade do nosso povo (...)” Cabral, *Análise a Alguns Tipos de Resistência*, 98; “Odiar os inimigos do progresso e da felicidade do homem (...)” Amílcar Cabral, “Uma luz fecunda ilumina o caminho da luta: Lénine e a luta de libertação nacional,” in *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coord. Mário Andrade (Lisboa: Seara Nova, 1978), 215; “(...) interesses de toda a Humanidade progressista que quer construir a paz, o progresso e a felicidade para todos os povos do mundo.” Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 10;

²⁵⁸ “Estamos convencidos de que, se o progresso não se pode concretizar sem a liquidação total do colonialismo e das suas sequelas, sem uma independência real, também é certo que os povos africanos não poderiam compreender esta independência se tivessem de continuar a levar uma vida miserável e cheia de sofrimentos.” Cabral, “A Revolução Africana,” 69;

prolongamento²⁵⁹ (exercícios que chegam a equiparar-se no seu discurso); e integra o repertório de crítica ao colonialismo, abrindo-lhe mais uma frente de combate (a assimilação da noção de «progresso» cultivada pelas *epistemologias do norte* permite responsabilizá-las pelo fracasso da sua concretização, funcionando como uma espécie de «arma de arremesso»). Note-se que não afirmamos, em momento algum, que a absorção do conceito de «progresso» visava estas várias funções que lhe reconhecemos, mas sim que, no discurso cabraliano, os seus usos podem ser agrupados sob estas diferentes categorias.

Tomando a terceira imagem que associámos à ideia de «progresso» cabraliano, que a toma como «arma de arremesso», era pois no próprio terreno conceptual das potências coloniais que Cabral as pretendia derrotar, sublinhando que as grandes obras do «progresso» nunca tinham sido concretizadas na Guiné e Cabo Verde – seria o PAIGC a realizar essa tarefa. Neste cenário, o diagnóstico de «atraso» que é subscrito à Guiné e a Cabo Verde pela absorção da ideia de progresso não só não era contestado, como era ostensivamente anunciado, na medida em que – e esta inflexão é de importância capital – esse «atraso» era uma *consequência* do colonialismo, pela mão da sua variante portuguesa, que tinha impedido o «povo da Guiné e Cabo Verde» de se «desenvolver» - em suma, *não fazendo nem deixando fazer*. O sujeito político que se engaja no derrube do colonialismo, *também* por este obstruir o caminho do desenvolvimento, será assim aquele que, *consequentemente*, corrigirá este «atraso».

Instrumento de refutação do colonialismo e plataforma de afirmação das populações colonizadas, o progresso emergia como um dos sustentáculos mais importantes do «povo da Guiné e Cabo Verde», configurando-lhe um programa de futuro. De resto, o progresso era um dos desdobramentos da *promessa universalista*, da qual, vimos já, este sujeito político se reclamava.

Todavia, as implicações políticas e teóricas deste exercício seriam vastas, convergindo para formar um dos maiores nós de tensão no discurso cabraliano. A assimilação da hierarquia de desenvolvimento que a noção de progresso condensa, bem como das suas premissas epistemológicas, levará Cabral a depreciar muitas das formas de comportamento e espiritualidade que enformavam o quotidiano de muitos guineenses e cabo-verdianos com quem partilhava trincheiras, tolerando-as com

²⁵⁹ “O Partido é o instrumento de transformação da nossa sociedade, primeiro para expulsar da nossa terra o colonialismo, em segundo lugar, para construir o progresso do nosso país.” Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 14;

condescendência²⁶⁰. E, à luz da noção de «progresso», a condenação do colonialismo transformava-se substancialmente:

*Mas nós somos uma terra desenvolvida? Não. Somos atrasados economicamente sem desenvolvimento nenhum, tanto na Guiné como em Cabo Verde. Não há indústria a sério, a agricultura é atrasada, a nossa agricultura é do tempo dos nossos avós. As riquezas da nossa terra foram tiradas, sobretudo, do trabalho do homem. Mas os tugas não fizeram nada para desenvolver qualquer riqueza da nossa terra, absolutamente nada.*²⁶¹

Com efeito, a partir do eixo do «progresso» as ilações retiradas da experiência colonial são substancialmente diferentes daquelas postuladas por Cabral quando a tónica é colocada noutros conceitos, como o de «dignidade», a título de exemplo – chegando mesmo a ser contraditórias. Afirmar que “os tugas não fizeram nada para desenvolver qualquer riqueza da nossa terra, absolutamente nada”, é afirmar implicitamente que a experiência colonial, se não podia ter sido boa, *podia ter sido melhor*. Este é um posicionamento corroborado noutras passagens, onde Cabral recorre a comparações com outras potências coloniais para ilustrar a «incompetência» do colonialismo português, fazendo-lhes uma espécie de elogio-por-oposição:

*Quando vamos a Dakar e vemos o porto de Dakar, ou mesmo o porto de Conakry, que são bons portos, quanto mais se formos a Abidjan ou a Lagos na Nigéria, podemos ver como é que os franceses e os ingleses fizeram bons portos, grandes portos, onde vinte e tal barcos ou mais podem atracar. E vemos quanto tempo o tuga perdeu a gozar-nos, a tomar, a levar, e a brincar connosco. Não fizeram nada para a nossa terra.*²⁶²

Ora, ainda que este universo do discurso cabraliano cumpra uma função política óbvia – de deslegitimar o mais possível o colonialismo português – ele entra em rota de

²⁶⁰ “Vocês podem dizer isso camaradas, mas eu tenho esperança que os filhos dos nossos filhos, quando ouvirem isso, ficarão contentes porque o P.A.I.G.C., foi capaz de fazer a luta de acordo com a realidade da sua terra, mas não-de dizer: os nossos pais lutaram muito, mas acreditavam em coisas esquisitas.” Cabral, *Análise a alguns tipos de Resistência*, 68;

²⁶¹ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 56 [sublinhados nossos];

²⁶² Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 56 [sublinhados nossos];

colisão a dinâmica geral do movimento anti-colonial, que evidencia a semelhança estrutural do sistema colonial e secundariza as particularidades de cada configuração colonial, e com o próprio discurso de Amílcar Cabral. Contrastemos estas acusações de «incompetência» do colonialismo português, que têm na génese a hipótese do colonialismo *não ter sido bom mas ter sido mais competente*, com a seguinte passagem:

*Perguntar-nos-ão se o colonialismo português não teve uma acção positiva em África. A justiça é sempre relativa. Para os africanos, que durante cinco séculos se opuseram à dominação colonial, o colonialismo português é um inferno; e onde reina o mal não há lugar para o bem.*²⁶³

A conflituosidade destas imagens quando justapostas advém dos pontos de partida epistemológicos divergentes de que partem. Sob o ângulo do «progresso», mesmo noções como as de «dignidade», tão importantes para estes guiões, se sacrificam em nome de um «fim maior», que é o do «progresso». Dir-se-ia, neste ponto, que Cabral comungava do mesmo pecado que Marx, no decorrer da análise sobre a colonização da Índia: “under these circumstances imperialism was an agent for progress, in spite of Marx’s sympathy with its victims. ‘England’, he concluded as Britain was crushing the Indian Mutiny in 1853, ‘has a double mission in India: one destructive, the other regenerating – the annihilation of old Asiatic society, and the laying of the material foundations of western society in Asia’”²⁶⁴. Encontramos mesmo no discurso cabraliano imagens análogas à desta «dupla missão britânica na Índia», nomeadamente quando Cabral afirma que o que interessa aos povos colonizados é saber se “o imperialismo, como capital em acção, [cumprir] (...) a missão histórica que lhe estava reservada”²⁶⁵ – uma «missão» que a «ideologia do progresso» lhe tinha assignado, e que nos enunciados marxistas tinha o seu apogeu na sociedade sem classes. Analisaremos no próximo subcapítulo como o marxismo era, nesta questão, eminentemente moderno, formando juntamente com o liberalismo a progenitura da modernidade²⁶⁶ - e disputando o título de seu paladino.

²⁶³ Cabral, “A Dominação Colonial Portuguesa,” 59;

²⁶⁴ Karl Marx, citado em Westad, *The Global Cold War*, 50;

²⁶⁵ Ventura, *Manual Político do PAIGC*, 27;

²⁶⁶ “Marxism and liberalism are not only products of the modern age but also champions of it. They share concerns and make assumptions about human society and reason which mark them unmistakably as progeny of the Enlightenment, and they see in the modern that which is both inevitable and desirable.”

Voltando à distância que separa o Amílcar Cabral que elogia os portos franceses do Amílcar Cabral que condena transversalmente o sistema colonial, o conceito de «progresso», mais até do que ponto de tensão onde os seus desdobramentos colidem com outras premissas do discurso cabraliano, parece mesmo configurar um universo autónomo no pensamento de Cabral. A *constelação* que temos estado a compor nesta dissertação destabiliza-se quando em face do «progresso», na medida em que quase todos os conceitos que têm protagonizado a nossa exposição ganham novas valências em correlação com o ângulo do «progresso» ou ao serem submetidos ao exame da *ciência* - com efeito, o progresso parece ter uma «constelação» própria.

Esta desarrumação dos lugares pode ser auferida pelo conceito de «cultura», a título de exemplo. Quando em articulação com o conceito de «libertação», de «dignidade» ou de «resistência», a «cultura» é celebrada como a base da «luta de libertação», exaltada como a sua razão de ser; mas quando em face do «progresso» ou da «ciência», a feição que é sublinhada é o facto de ser “cheia de fraqueza diante da natureza”²⁶⁷ e de necessitar de uma intervenção transformadora, no sentido de tirar “tirar da nossa cultura tudo quanto é anticientífico”²⁶⁸. As concepções de história que encontramos associadas a um e a outro universo reflectem esta ambivalência do projecto político que o PAIGC vocalizava, dada a diferença das suas matrizes de significação. Esta dinâmica particular do discurso cabraliano deve informar-nos de algumas das contradições que estiveram na génese dos projectos anti-coloniais, e que se revelaria determinante no rumo que muitas das novas independências seguiram.

3.4 - Marxismo e Anti-Colonialismo

*As I've said, never again do we want our people to be exploited. Our desire to develop our country with social justice and power in the hands of our people is our ideological basis. Never again do we want to see a group or a class of people exploiting or dominating the work of our people. That's our basis. If you want to call it Marxism, you may call it Marxism. That's your responsibility.*²⁶⁹

Sanjay Seth, “Interpreting Revolutionary Excess: The Naxalite Movement in India, 1967–71,” *Positions* 3, n°2 (1995): 589;

²⁶⁷ Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 68;

²⁶⁸ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 86;

²⁶⁹ Chabal, *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*, 168;

A revista *Viewpoint* publicou recentemente uma entrevista de 1992 a Abraham Serfaty, militante comunista anti-colonial de Marrocos, com o curioso título “Decidedly Marxist”²⁷⁰. Nesta necessidade de reiterar a afiliação marxista do entrevistado ecoa a suspeição que pairou sobre muitos marxistas do Terceiro Mundo que, ao procurarem adaptar as teses clássicas do marxismo a contextos diferentes daquele em que tinham sido originadas, viram a sua fidelidade à matriz marxista questionada. Temos mesmo conhecimento de expulsões da Internacional de algumas figuras que tentaram cruzar as teses marxistas com outros guiões políticos, os que nas colónias se assumiam como plataformas de dissenso ao sistema colonial e imperial: casos de Mirsaid Sultan-Galiev²⁷¹, com a questão religiosa, ou de George Padmore²⁷², com a questão racial. As tentativas de actualização e reformulação da doutrina, de modo a dilatar-lhe a abrangência analítica e a interpelação política, fizeram-se muitas vezes sob a ameaça de ostracismo do campo marxista.

Todavia, esta relação de proximidade entre o marxismo e a oposição ao colonialismo tem uma história longa. Várias são as figuras cujo percurso epitomiza o cruzamento íntimo destes dois universos, como W.E.B. Du Bois, Franz Fanon, Ho Chi Minh, C.L.R. James ou Aimé Césaire. As teses marxistas, ao serem um instrumento para pensar simultaneamente a *emancipação* e a intersecção histórica entre o capitalismo e o colonialismo (na célebre formulação de Lenine, o imperialismo sendo o último estágio do capitalismo) e enquanto instrumento para pensar a *emancipação*, inspiraram uma parte considerável da crítica ao sistema colonial. A título de exemplo, o encontro anti-imperialista de Bruxela, em 1927, seria denominado por Saïd Bouamama como paradigma do “anti-colonialismo comunista”, chamando também a atenção para a

²⁷⁰ Abraham Serfaty, Roberto Mozzachiodi and Joe Haynsaqui, “Decidedly Marxist: An Interview with Abraham Serfaty (1992),” *Viewpoint Magazine*, March 5, 2019, disponível em <https://www.viewpointmag.com/2019/03/05/decidedly-marxist-an-interview-with-abraham-serfaty-1992/>.

²⁷¹ “As Stalin’s deputy as Comissioner for Nationalities, the Bashkir Communist [Galiev] argued that “all colonized Muslim peoples are proletarian peoples” without strong class contradictions, and that the liberation of the colonies was an essential precondition for revolutions in the West. “So long as international imperialism... retains the East as a colony where it is the absolute master of the entire natural wealth”, Galiev stressed, “it is assured of a favorable outcome of all isolated economic clashes with the metropolitan working masses, for it is perfectly able to shut their mounths by agreeing to meet their economic demands”. Understandably, as Stalin’s star tose within the government, Galiev’s fell. He was expelled from the party in 1923, accused of wanting to organize a separate anticolonial International and for claiming a progressive role for Islam in the liberation of Asian peoples. As Stalin’s hold on the Soviet party increased in the 1920’s, dissident voices from the Third World were stifled both within the Soviet Union and within Comintern.” Westad, *The Global Cold War*, 53;

²⁷² Michael O. West, “The Communist International and the «Negro Question».” *Black Perspectives*, July 28, 2015, disponível em <https://www.aaihs.org/the-communist-international/>;

“influence (...) déterminante dans l'évolution politique des congrès panafricains”²⁷³ que a sensibilidade marxista neles havia protagonizado. Em paralelo, a Internacional apoiava os movimentos de contestação ao colonialismo, ainda que muitas vezes fosse clara em princípio²⁷⁴ mas ambígua na prática.

A explosão do «não-Occidente», na segunda metade do século XX, intensificaria esta relação, bem como alguns debates que tinham já lugar no campo marxista. O esquema de *etapas* e as categorias marxistas clássicas, subsidiárias ainda de uma reflexão que “from its nineteenth-century origins Marxism had concentrated its analysis and predictions on Europe and America, and had had little time for or interest in those countries in which capitalism had not yet been established as the main vehicle of exploitation”²⁷⁵, serviam pouco a lugares onde a industrialização, a proletarianização e a urbanização não eram realidades. Se por um lado a intersecção entre anti-colonialismo e marxismo era propulsionada pelos marxistas do Terceiro Mundo, ao procurarem desenvolver um programa político que, salvaguardando o essencial das teses marxistas, pudesse ser aplicado nos seus contextos, por outro uma política de proximidade aos movimentos “nativistas” (os mais destacados representados por Nasser, Nehru ou Sukarno) foi cultivada pelo bloco comunista²⁷⁶, fruto da convergência em alguns posicionamentos, sobretudo no que dizia respeito à condenação das dinâmicas «neocoloniais» ou «neocolonialistas».

Era neste universo que Amílcar Cabral também se movia. No entanto, ao contrário de Sefarty, não parecia ter interesse num passaporte inequivocamente marxista, pelo contrário. Cultivando uma postura «equidistante mas não neutra», fiel à tese de que a sua «luta de libertação» é uma tomada de posição em si²⁷⁷, Cabral operará com habilidade nos equilíbrios frágeis da Guerra Fria, esquivando-se a identificações claras e inequívocas em matérias que extravasam o âmbito anti-colonial e que integram as pautas das duas superpotências da Guerra Fria. Na lógica que anima o «nacionalismo

²⁷³ Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 35;

²⁷⁴ Resolução adoptada no segundo congresso da Terceira Internacional: “Dans la question des colonies et des nationalités opprimées, les Partis des pays dont la bourgeoisie possède des colonies ou opprime des nations doivent avoir une ligne de conduite particulièrement claire et nette. Tout Parti appartenant à la IIIème Internationale a pour devoir de dévoiler impitoyablement les prouesses de «ses» impérialistes aux colonies, de soutenir, non en paroles mais en fait, tout mouvement d'émancipation dans les colonies, d'exiger l'expulsion des colonies des impérialistes de la métropole.” Citado em Bouamama, *Figures de la Révolution Africaine*, 33;

²⁷⁵ Westad, *The Global Cold War*, 50;

²⁷⁶ Para mais informação sobre esta relação, ver capítulo terceiro de Westad, *The Global Cold War*, 73-109;

²⁷⁷ Ver nota de rodapé 193;

internacionalista», onde «cada um faz a sua parte», ao «povo da Guiné e de Cabo Verde» cabia combater o colonialismo:

*Nunca nós saímos pelo mundo fora, com a mania de que estamos a combater contra todos os países capitalistas. Nunca fizemos isso, nós combatemos o colonialismo português, esse é que é o nosso trabalho.*²⁷⁸

Os esforços desenvolvidos por Amílcar Cabral para não deixar que a contiguidade ao campo marxista se traduza num alinhamento no esquema da Guerra Fria, onde cair na órbita da URSS se materializaria num conjunto de constrangimentos para a «luta de libertação» do «povo da Guiné e Cabo Verde» (que vão desde a possível ingerência da URSS à dificuldade na captação de apoios e recursos junto do campo «ocidental»), são claros. Em momento algum, como indica a epígrafe que introduz este subcapítulo, encontrámos Amílcar Cabral a assumir-se abertamente como marxista, ainda que não se coíba de sinalizar na Revolução de Outubro um referente político e os países socialistas como aliados naturais, ou que várias categorias políticas que usa sejam idiossincráticas da tradição marxista.

A influência marxista no pensamento cabraliano pode ser observada em diferentes lugares, mas em larga medida existe em surdina. Muitos dos apontamentos de Amílcar Cabral sobre a desadequação de certas categorias ao contexto guineense e cabo-verdiano parecem ser produtos de um diálogo em pano-de-fundo com o modelo marxista clássico, que nunca é, todavia, nomeado enquanto tal (cinge-se ao uso das suas categorias sem lhes adscrever o epíteto). Podemos ler manifestações deste diálogo quando Cabral afirma que na “na nossa terra, os trabalhadores não têm tanta força”²⁷⁹, informado por uma noção de «trabalhador» que toma o *operário* como figura de referência, ou quando toma a «classe» como um «fenómeno embrionário»²⁸⁰ na Guiné e Cabo Verde, imbuída dos seus atributos eurocêntricos.

²⁷⁸ Cabral, *Análise de Alguns Tipos de Resistência*, 29;

²⁷⁹ Cabral, *Alguns Princípios Do Partido*, 44;

²⁸⁰ “Contrariamente, o carácter geralmente embrionário das classes trabalhadoras e a situação económica, social e cultural da força física maior da luta de libertação nacional — os camponeses — não permitem a estas duas forças principais dessa luta distinguir de per si a verdadeira independência nacional da fictícia independência política.” Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 209;

Esta necessidade de adaptação é-nos sugerida em diferentes momentos por Amílcar Cabral, nas várias passagens em que refere a necessidade da direcção da «luta de libertação» não fazer a luta *com a realidade que tem na cabeça* – apre(e)ndida na Europa)²⁸¹. Ainda que este seja um problema que seguramente não está circunscrito ao universo marxista, podemos rastrear-lhe alguns episódios. A título de exemplo, na importante reunião que Amílcar Cabral realiza a 19 de Setembro de 1959 em Bissau, onde é tomada a decisão de “evitar manifestações urbanas e deslocar a acção para o campo, mobilizando e organizando os camponeses”²⁸² - depreende-se que, até então, a tónica da resistência anti-colonial estava nas «manifestações urbanas», nos *operários*. A viragem de foco para os «camponeses» e para o «campo» pode ser lida como um produto da necessidade desta adaptação aos contextos coloniais.

A centralidade que os «operários» assumiam enquanto catalisadores de lutas políticas era subsidiária da «tarefa histórica» que Marx assignara ao operariado. Vendo o mundo “as organised in a hierarchy of development, in which the existence of an industrial working class was the key distinguished factor”, Marx postulava que “those countries that had a proletariat would also be the first to advance towards socialism, through a process that grew directly out of the specific forms of capitalist exploitation that European workers lived within and, ultimately, rebelled against”²⁸³. O operariado tornara-se assim no sujeito revolucionário por excelência.

Todavia, este enunciado ia ganhando brechas. Em diferentes ocasiões, a turbulência viera das *margens* e não do centro, propulsionado por outro tipo de sujeitos políticos. Tinha sido já assim na Rússia, em 1917. Agora, na era da descolonização, este enunciado não era sequer uma possibilidade em muitas colónias: dificilmente se podia afirmar que o sujeito revolucionário por excelência do marxismo existisse sequer nestas localizações. Perante este impasse, ou a «revolução» não acontecia, ou tinha de esperar ou teria que vir de outro lado, levando necessariamente, se não a uma refundação, pelo menos a uma adaptação da doutrina marxista. Amílcar Cabral, que não estava disposto a

²⁸¹ “Uma coisa muito importante numa luta de libertação nacional é aqueles que dirigem a luta, nunca devem confundir aquilo que têm na cabeça com a realidade (...) isso é muito importante e o facto de não o respeitar tem criado muitos problemas na luta de libertação dos povos, principalmente em África.” Cabral, *Alguns Princípios do Partido*, 42;

²⁸² “(...) durante a sua estada de uma semana em Bissau, Amílcar Cabral realizara «a mais decisiva reunião» da história do PAIGC [a 19 de Setembro de 1959]. Aliás, há mesmo quem, pura e simplesmente, considere ter sido «então que foi fundado o PAI, mais tarde PAIGC (...) e não em 1956 como se tem insistentemente defendido no discurso oficial».” António E. Duarte e Silva, “Guiné-Bissau: a causa do nacionalismo e a fundação do PAIGC,” 17;

²⁸³ Westad, *The Global Cold War*, 50;

aguardar pela «complexificação» da estrutura social e consequente «amadurecimento» do processo revolucionário – para que ele em última instância não só fosse possível como inevitável –, desenvolverá por isso uma teoria que sirva às circunstâncias da Guiné e de Cabo Verde. A viragem do PAIGC para o «campo» e os «camponeses», e o afunilamento do «povo da Guiné e de Cabo Verde» nas suas «massas populares», devem também ser lidos à luz desta procura pela agudização do «antagonismo».

O diálogo com as teses marxistas materializava-se também em tentativas de adaptação de algumas categorias marxistas ao contexto guineense e cabo-verdiano. Muitas vezes a questionar menos os atributos eurocêtricos que informam estas categorias do que a disputar-lhes o enquadramento, Cabral procurará, no seio dos seus constrangimentos, aplicá-las ao seu contexto «local». O grande encontro com a teoria marxista, no discurso cabraliano, terá lugar na conferência Tricontinental²⁸⁴, onde existe um engajamento claro com os debates que, por esses dias, animam o campo marxista (ainda que, afirmamos mais uma vez, ele jamais seja assim enunciado).

De modo a *precisá-la[s] e dar-lhe até maior aplicabilidade*²⁸⁵, isto é, engajando-se no exercício de adaptação que referíamos acima, Cabral pensa algumas teses e categorias marxistas à luz dos sujeitos anti-coloniais, colocando-lhe as novas perguntas que acompanham a irrupção destes sujeitos e propondo também novas respostas para problemas antigos. Na análise que faz da tese da «luta de classes» e da filosofia da história da qual é subsidiária, Cabral explora os seus limites e possibilidades num contexto em que a grelha da classe (pelo menos na sua acepção eurocêntrica) deixara de servir, se é que alguma vez tinha servido, como matriz única de significação da história.

Aqueles que afirmam – e quanto a nós com razão – que a força motora da história é a luta de classes, decerto estariam de acordo em rever esta afirmação, para precisá-la e dar-lhe até maior aplicabilidade, se conhecessem em maior profundidade as características essenciais de alguns povos colonizados (dominados pelo imperialismo) (...) O que foi dito permite-nos pôr a seguinte pergunta: será que a história só começa a partir do momento em que se desencadeia o fenómeno classe e, consequentemente, a luta de classes? Responder pela afirmativa seria situar fora da história todo o período da vida dos agrupamentos humanos, que vai da descoberta da

²⁸⁴ A Conferência Tricontinental aconteceu em Havana, em 1966, onde seria fundada a OSPAAAL: Organização de Solidariedade para com os Povos da Ásia, de África e da América Latina;

²⁸⁵ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 202;

*caça e, posteriormente, da agricultura nómada e sedentária à criação do gado e à apropriação privada da terra. Mas seria também – o que nos recusamos a aceitar – considerar que vários agrupamentos humanos da África, Ásia e América Latina viviam sem história ou fora da história no momento em que foram submetidas ao jugo do imperialismo. Seria considerar que populações dos nossos países, como os Balantas da Guiné, os Cuanhamas de Angola e os Macondes de Moçambique, vivem ainda hoje, se nos abstrairmos das muito ligeiras influências do colonialismo que foram submetidas, fora da história ou não têm história.*²⁸⁶

No seguimento do que temos vindo a afirmar, o exercício de apropriação de algumas categorias marxistas, no discurso cabraliano, opera-se no seio dos constrangimentos conceptuais impostos pelos *atributos* clássicos de que estas categorias estão imbuídas. Assim, ao não questionar a matriz eurocêntrica da «classe», para validar a tese nuclear do marxismo – «a força-motriz da história é a luta de classes» – Cabral dilatará o seu raio de observação no tempo histórico. Deste modo anuirá afirmativamente que a força motora da história é a luta de classes, *mas que o é apenas durante um certo período da história*, invocando o «modo de produção» como alternativa para contextos onde a noção de «classe» que usa não é uma realidade. Engenhosa hipótese que, ao colocar a tónica no «modo de produção», não periga o uso que até então se tem feito de «classe», mas não exclui também da «história» os «agrupamentos» em que ela não emergiu segundo os critérios marxistas clássicos, e assim também não a «luta de classes»:

Esta recusa, aliás baseada no conhecimento concreto da realidade socioeconómica dos nossos países e na análise do processo de desenvolvimento do fenómeno classe tal como foi feita acima, leva-nos a admitir que, se a luta de classes é a força motora da história, ela é-o durante um certo período da história. Isto quer dizer que antes da luta de classes (e, necessariamente, depois da luta de classes, porque neste mundo não há antes sem depois) algum factor (ou alguns factores) foi e será o motor da história. Não nos repugna admitir que esse factor da história de cada agrupamento

²⁸⁶ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 202;

*humano é o modo de produção (o nível das forças produtivas e o regime de propriedade) que caracteriza esse agrupamento.*²⁸⁷

Este debate permite ainda a Cabral inscrever-se em discussões que ultrapassam largamente o âmbito anti-colonial, propondo no mesmo movimento uma solução para o «fim da história», implícito numa filosofia da história que toma a «luta de classes» como o seu motor e cujo objectivo final é acabar com a «classe»:

*Porque [com a solução por ele proposta], se por um lado vemos garantida a existência da história antes da luta de classes e evitamos a alguns agrupamentos humanos dos nossos países (e quiçá dos nossos continentes) a triste condição de povos sem história, vemos assegurada, por outro lado, a continuidade da história mesmo depois do desaparecimento da classe ou das classes. E como não fomos nós que postulámos, aliás em bases científicas, o desaparecimento das classes como uma fatalidade da história, sentimo-nos bem nesta conclusão que, em certa medida, restabelece uma coerência e dá simultaneamente aos povos que, como o de Cuba, estão a construir o socialismo, a agradável certeza de que não ficarão sem história quando finalizarem o processo de liquidação do fenómeno classe e da luta de classes no seio do seu conjunto económico. A eternidade não é coisa deste mundo, mas o homem sobreviverá às classes e continuará a produzir e fazer história, porque não pode libertar-se do fardo das suas necessidades, das suas mãos e do seu cérebro, que estão na base do desenvolvimento das forças produtivas.*²⁸⁸

²⁸⁷ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 203-204;

²⁸⁸ Cabral, “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social,” 204;

Conclusão

Gerar um outro tipo de inteligibilidade para o *discurso* de Amílcar Cabral, pensando-o a partir do ângulo da categoria de «sujeito político», foi o ponto de partida desta dissertação. A investigação que apresentámos aqui continua a responder a esse desígnio inicial.

Com recurso à imagem da «constelação», tentámos reconstruir o imaginário do «povo da Guiné e de Cabo Verde», colocando em evidência os conceitos que o investem de sentido e as múltiplas histórias em que podemos inscrevê-lo. Procurámos demonstrar como o sujeito político cabraliano assenta num jogo de escalas, onde se reconfigura incessantemente em função das várias afinidades políticas de que participa. O «povo da Guiné e Cabo Verde», ao ser concebido como um gesto *particular* de cunho *universalista*, teve que ser pensado em função destes *trânsitos* – que, no nosso entender, são mesmo a sua trave-mestra – sublinhando a íntima articulação entre o contexto guineense e cabo-verdiano e o quadro mundializado da política anti-colonial, sem que uma dimensão se sobreponha à outra. O anti-colonialismo, animado por um *nacionalismo internacionalista*, nas suas bases «locais», e por um *internacionalismo nacionalista*, nos seus lugares de encontro «internacionais», parecia tentar esquivar-se às duas maneiras de *se perder* que Aimé Césaire havia assinalado: entrincheirando-se na «particularidade» ou diluindo-se no «universal». Os sujeitos políticos produzidos neste eixo oferecem-se assim como um curioso campo de observação para o estudo da *tensão* que encontramos na génese de qualquer expressão «identitária», protagonizada pela justaposição entre «particularidade» e «universalidade».

Neste sentido, estruturámos a nossa análise por via do questionamento contínuo da noção de *fronteira*, pensando as dinâmicas de «dentro» e de «fora» não como dois gestos diferentes ainda que em diálogo, mas como manifestações diferentes de um mesmo gesto. Encontrámos o enquadramento conceptual adequado para este ângulo nas categorias de *processos centrípetos* e de *processos centrífugos* que, mimetizando criticamente as fronteiras que o discurso cabraliano estabelece entre a dimensão «interna» e «externa», nos possibilitaram uma análise sensível à mundividência cabraliana, sem contudo reificar as suas categorias-base.

Ao tomar lugar em debates que em muito o antecedem e que estão longe de estar encerrados, as conclusões que este trabalho apresenta não podem ser senão precárias.

Desejamos sobretudo que estas páginas possam ser um contributo para as muitas histórias mobilizadas na sua concepção, onde podemos encontrar a instituição do anti-colonialismo como campo autónomo de acção e reflexão política, a problemática da «dominação» e da «emancipação», as *genealogias* das categorias modernas de «povo», «nação» ou «classe», a discussão em torno do próprio conceito de «modernidade» e da ontologia do político, que informa o quadro teórico com que pensamos os fenómenos colectivos. Tomando o «sujeito político» cabraliano como um nó numa vasta rede, o exercício que ensaiámos fazer aqui pode ser ilustrado com recurso à metáfora do telescópio: procurando compreender como as grandes linhas de força da segunda metade do século XX são apropriadas de forma singular no «povo da Guiné e Cabo Verde», esta postura corresponderia ao gesto de ampliar a imagem, descrevendo um movimento que, partindo da vastidão desta rede, vai paulatinamente para um ponto específico no seu seio; o gesto inverso corresponderia ao modo como, partindo do «povo da Guiné e Cabo Verde», procurámos inscrever as suas dinâmicas a escalas maiores, perdendo progressivamente a nitidez dos seus contornos particulares mas possibilitando a observação das dinâmicas mais latas em que se integra.

Fontes e Bibliografia

Fontes

CABRAL, Amílcar Cabral. “O papel do estudante africano.” In *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coordenado por Mário Andrade, 30-32. Lisboa: Seara Nova, 1978;

CABRAL, Amílcar. “A Agricultura da Guiné – Algumas Notas sobre as suas características e problemas fundamentais.” *Separata da Revista «Agros»* XLII, nº4 (1959): 337-339;

CABRAL, Amílcar. “A dominação colonial portuguesa.” In *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coordenado por Mário Andrade, 57-100. Lisboa: Seara Nova, 1978;

CABRAL, Amílcar. “A Guiné e as Ilhas de Cabo Verde Face ao Colonialismo Português.” In *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coordenado por Mário Andrade, 67-77. Lisboa: Seara Nova, 1978;

CABRAL, Amílcar. “A Revolução Africana.” In *Nacionalismo e Cultura*, editado por Xosé Lois García, 66-74. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1999;

CABRAL, Amílcar. “Apontamentos Sobre Poesia Cabo-Verdiana.” In *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coordenado por Mário Andrade, 25-29. Lisboa: Seara Nova, 1978;

CABRAL, Amílcar. “Fundamentos e objectivos da libertação nacional em relação com a estrutura social.” In *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coordenado por Mário Andrade, 199-213. Lisboa: Seara Nova, 1978;

CABRAL, Amílcar. “Libertação Nacional e Cultura.” In *Malhas que os Impérios Tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, organizado por Manuela Ribeiro Sanches, 355-376. Lisboa: Edições 70, 2012;

CABRAL, Amílcar. “O Papel da Cultura na Luta pela Independência.” In *Nacionalismo e Cultura*, editado por Xosé Lois García, 124-146. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1999;

CABRAL, Amílcar. “Uma luz fecunda ilumina o caminho da luta: Lénine e a luta de libertação nacional.” In *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral - Arma da Teoria. Unidade e Luta*, (vol. 1), coordenado por Mário Andrade, 214-220. Lisboa: Seara Nova, 1978;

CABRAL, Amílcar. *Alguns Princípios do Partido*. Lisboa: Seara Nova, 1974;

CABRAL, Amílcar. *Análise de Alguns Tipos de Resistência*. Lisboa: Seara Nova, 1974;

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa, 1975;

NKRUMAH, Kwame. *A África deve unir-se*. Lisboa: Ulmeiro, 1977;

VENTURA, Maria Isabel Pinto (ed.). *Manual Político do PAIGC*. Lisboa: Edições Maria da Fonte, 1974;

Fontes audiovisuais

Arquivo Teatro Maria Matos, “Grada Kilomba conversa com Carla Fernandes sobre Descolonização,” Postado [11 Dezembro 2017], Youtube Video, <https://www.youtube.com/watch?v=F867eaM2QcY> consultado a 14 de Junho de 2019;

La Rabbia. Realizado por Pier Paolo Pasolini. Roma: Opus Film, 1963;

Verso Books, “Communism, A New Beginning? Day 2 Étienne Balibar, Communism as Commitment, Imagination and Politics, Filmado [Junho 2012], Youtube Video, 01.36.25, Publicado [Junho 2012], <https://www.youtube.com/watch?v=NEu5fVzFJr0>, consultado em 12/08/2018;

Estudos

AMIN, Samir. *Classe e nação na história e na crise contemporânea*. Lisboa: Moraes Editores, 1981;

ANDERSON, Benedict. “Introduction.” In *Mapping the Nation*, organized by Gopal Balakrishnan, 1-16. London: Verso, 2012;

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2012;

- ANDRÉ, José Gomes, Bruno Peixe Dias e José Manuel Santos. “Introdução.” In *Teorias Políticas Contemporâneas*, organizado por José Gomes André, Bruno Peixe Dias e José Manuel Santos, 5-22. Lisboa: Sistema Solar – Documenta, 2015;
- BALIBAR, Étienne. “Preface.” In *Race, Nation and Class – Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 1-14. London: Verso, 1991;
- BALIBAR, Étienne. “Racism and Nationalism.” In *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 37-68. London: Verso, 1991;
- BALIBAR, Étienne. “The Nation Form: History and Ideology.” In *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 86-106 London: Verso, 1991;
- BASTO, Maria Benedita. *A Guerra das Escritas: Literatura, Nação e Teoria Pós-Colonial em Moçambique*. Lisboa: Vendaval, 2006;
- BELSEY, Catherine. *Poststructuralism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002;
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994;
- BOSSARD, James H. S. “The Concept of Progress.” *Social Forces* 10, No. 1 (October 1931): 5-14;
- BOUAMAMA, Saïd. *Figures de la Révolution Africaine: de Kenyatta à Sankara*. Paris: La Découverte, 2017;
- BREAUGH, Martin. “A Experiência da Plebe.” In *A Política dos Muitos*, coordenado por Bruno Peixe Dias e José Neves, 379-392. Lisboa: Tinta-da-China, 2011;
- CHABAL, Patrick. *Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People’s War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983;
- CHATTERJEE, Partha. *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse*. London: Zed Books, 1986;
- COOPER, Frederic. *Colonialism in Question - Theory, Knowledge, History*. Londres: University Press, 2005;
- DHADA, Mustafah. *Warriors at Work: How Guinea was Really Set Free*. Boulder: University Press of Colorado, 1993;

DUARTE, Bruno C. “Introdução.” In *Da Crítica*, editado e organizado por Bruno C. Duarte, 9-48. Lisboa: Documenta, 2012;

FANON, Frantz. “Les damnés de la terre.” In *Oeuvres*, Frantz Fanon, 449-602. Paris : La Découverte, 2011;

FERREIRA, Fátima Sá e Melo. “Apresentação.” In *A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos Ocultos*, James C. Scott, 7-10. Lisboa: Letra Livre, 2013;

FORSICK, Charles. “Toussaint Louverture - enigmatic, incendiary and a global icon?” University of Liverpool, consultado a 12 Novembro 2019 <https://www.liverpool.ac.uk/modern-languages-and-cultures/blog/2017/toussaint-louverture/>;

FOULQUIÉ, Paul. *A Dialética*. Lisboa: Europa América, 1966;

IDAHOSA, Pablo Luke. “Going to the People. Amílcar Cabral’s Materialist Theory and Practice of Culture and Ethnicity.” *Lusotopie*, nº2 (2002): 29-58;

IRWIN, Ryan M. “Decolonization and the Cold War.” In *The Routledge Handbook Of The Cold War*, organized by Craig Daigle and Artemy M. Kalinovsky, 91-104. New York: Routledge, 2014;

KAMOLA, Isaac. “A time for anti-colonial theory.” *Contemporary Political Theory* 18, supplement 2 (June 2019): 67-74;

KENJAH, Ali Babar. “Aimé Césaire pour une pensée anti-coloniale autonome et contre l’indépendance étatique des Antilles.” *Irénées.net*, janvier, 2018, http://www.irenees.net/bdf_fiche-experience-833_fr.html;

KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004;

LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005;

LOURENÇO, Eduardo. *A História é a Suprema Ficção – entrevista de José Jorge Letria a Eduardo Lourenço*. Lisboa: Guerra & Paz, 2014;

LÖWY, Michael. *Utopias – Ensaios sobre Política, História e Religião*. Lisboa: Unipop – LerDevagar, 2016;

- MAZOWER, Mark. *O Império de Hitler: O Domínio Nazi na Europa*. Lisboa: Edições 70, 2016;
- MEDOVOI, Leerom. *Rebels: Youth and the Cold War Origins of Identity*. Durham: Duke University Press, 2005;
- NEVES, José. *Comunismo e Nacionalismo em Portugal*. Lisboa: Tinta-da-China, 2011;
- NEVES, José. “Ideologia, ciência e povo em Amílcar Cabral.” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.24, nº2 (Abril-Junho 2007): 333-347;
- RANCIÈRE, Jacques. *A Noite dos Proletários: arquivos do sonho operário*. Lisboa: Antígona, 2012;
- RANCIÈRE, Jacques. *La Mécontente: Politique et Philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1995 ;
- SANCHES, Manuela Ribeiro (coord.). *Deslocalizar a Europa: Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Lisboa: Cotovia, 2005;
- SCOTT, James C. *A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos Ocultos*. Lisboa: Letra Livre, 2013;
- SERFATY, Abraham, Roberto Mozzachiodi and Joe Haynsaqui. “Decidedly Marxist: An Interview with Abraham Serfaty (1992).” *Viewpoint Magazine*, March 5, 2019, disponível em <https://www.viewpointmag.com/2019/03/05/decidedly-marxist-an-interview-with-abraham-serfaty-1992/>;
- SETH, Sanjay. “Modernity without Prometheus: on re-reading Marshall Berman's All that is Solid Melts into Air.” *Third World Quarterly* 33, nº7 (2012): 1377-1386;
- SETH, Sanjay. “Interpreting Revolutionary Excess: The Naxalite Movement in India, 1967–71.” *Positions* 3, nº2 (1995): 481-507;
- SETH, Sanjay. *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham: Duke University Press, 2007;
- SETH, Sanjay. “«Once Was Blind But Now Can See»: Modernity and the Social Sciences.” *International Political Sociology*, vol. 7, issue 2, (June 2013): 136–151;
- SILVA, António E. Duarte. “Guiné-Bissau: a causa do nacionalismo e a fundação do PAIGC.” *Cadernos de Estudos Africanos*, nº 9/10 (2006): 142-147;

SOUSA, Julião Soares. *Amílcar Cabral (1924-1973): Vida e Morte de um Revolucionário Africano*. Coimbra: Vega, 2016;

TARIZZO, Davide. "What is a Political Subject." 17, *Instituto de Estudos Críticos*, vol. 1 (2012): disponível em <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0001.001?view=text;rgn=main;>

THOMPSON, E. P. *The Making Of The English Working Class*. New York: Vintage Books, 1963;

TRINDADE, Luís. *O Estranho Caso do Nacionalismo Português. O salazarismo entre a literatura e a política*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008;

VIRNO, Paolo. "Multidão e Princípio da Individuação." In *A Política dos Muitos: Povo, Classes, Multidão*, organizado por Bruno Peixe Dias e José Neves, 393-406. Lisboa: Tinta-da-China, 2010;

WALLERSTEIN, Immanuel. "Class Conflict in the Capitalist World-Economy." In *Race, Nation, Class - Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 115-124. London: Verso, 1991;

WALLERSTEIN, Immanuel. "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity." In *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Immanuel Wallerstein and Étienne Balibar, 71-75. London: Verso, 1991;

WALLERSTEIN, Immanuel. "The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism." In *Race, Nation and Class - Ambiguous Identities*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 29-38. London: Verso, 1991;

WEST, Michael O. "The Communist International and the «Negro Question»." *Black Perspectives*, July 28, 2015, disponível em <https://www.aaihs.org/the-communist-international/>;

WESTAD, Odd Arne. "«I don't believe in seeking distance from your own time», a talk with Odd Arne Westad about the limits of the Cold War and the challenges of Popular History." Entrevistado por Rui Lopes, *Práticas da História*, n.º 4 (2017): 221-235;

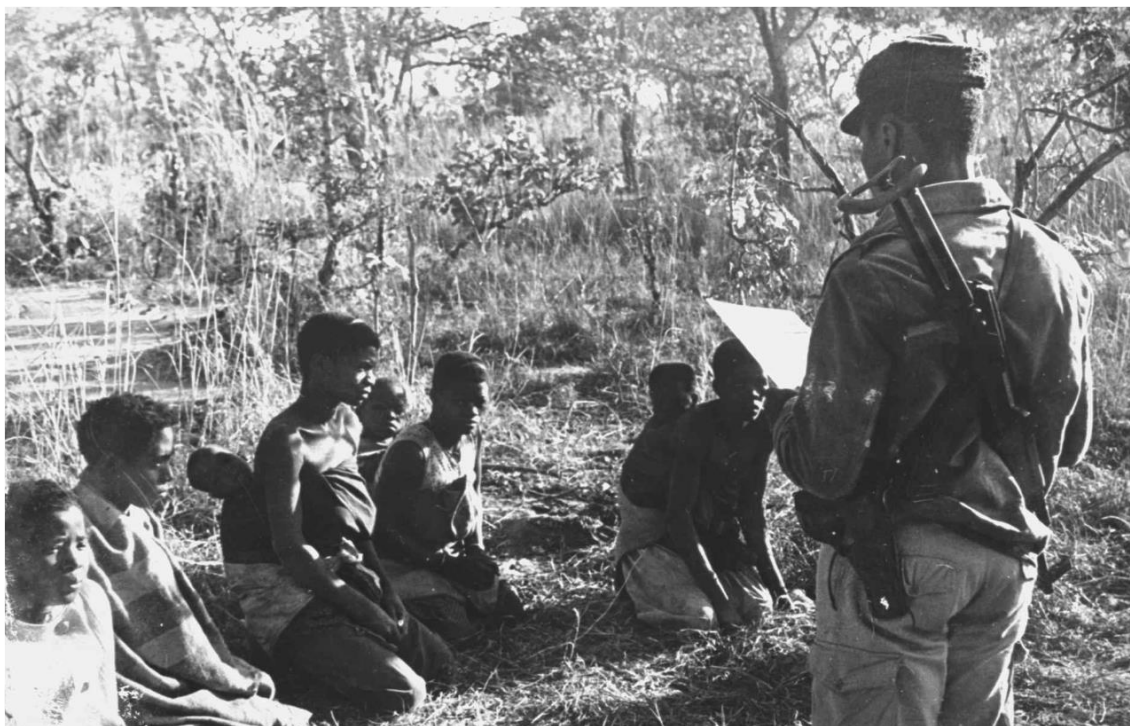
WESTAD, Odd Arne. *The Global Cold War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007;

YPI, Lea. "What's wrong with colonialism." *Philosophy & Public Affairs* 41, n° 2 (2013): 158-191;

ZIZEK, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York: Verso, 2012.

Anexos

1 – Combatente do PAIGC lê comunicado a um grupo de mulheres²⁸⁹:



²⁸⁹ Fotografia disponível no arquivo Casa Comum – Fundação Mário Soares em <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05222.000.008> ;

2 – Fotografia da Marcha Pela Paz no Harlem, a 15 de Abril de 1967²⁹⁰:



²⁹⁰ Fotografia disponível em Festival Ambulante, <https://www.ambulante.org/en/documentales/ningun-vietnamita-me-ha-llamado-negro/>;

3 – Fotografia da Marcha Pela Paz no Harlem, a 15 de Abril de 1967²⁹¹:



²⁹¹ Fotografia disponível em National Museum of African American History & Culture, https://nmaahc.si.edu/object/nmaahc_2017.43.3.